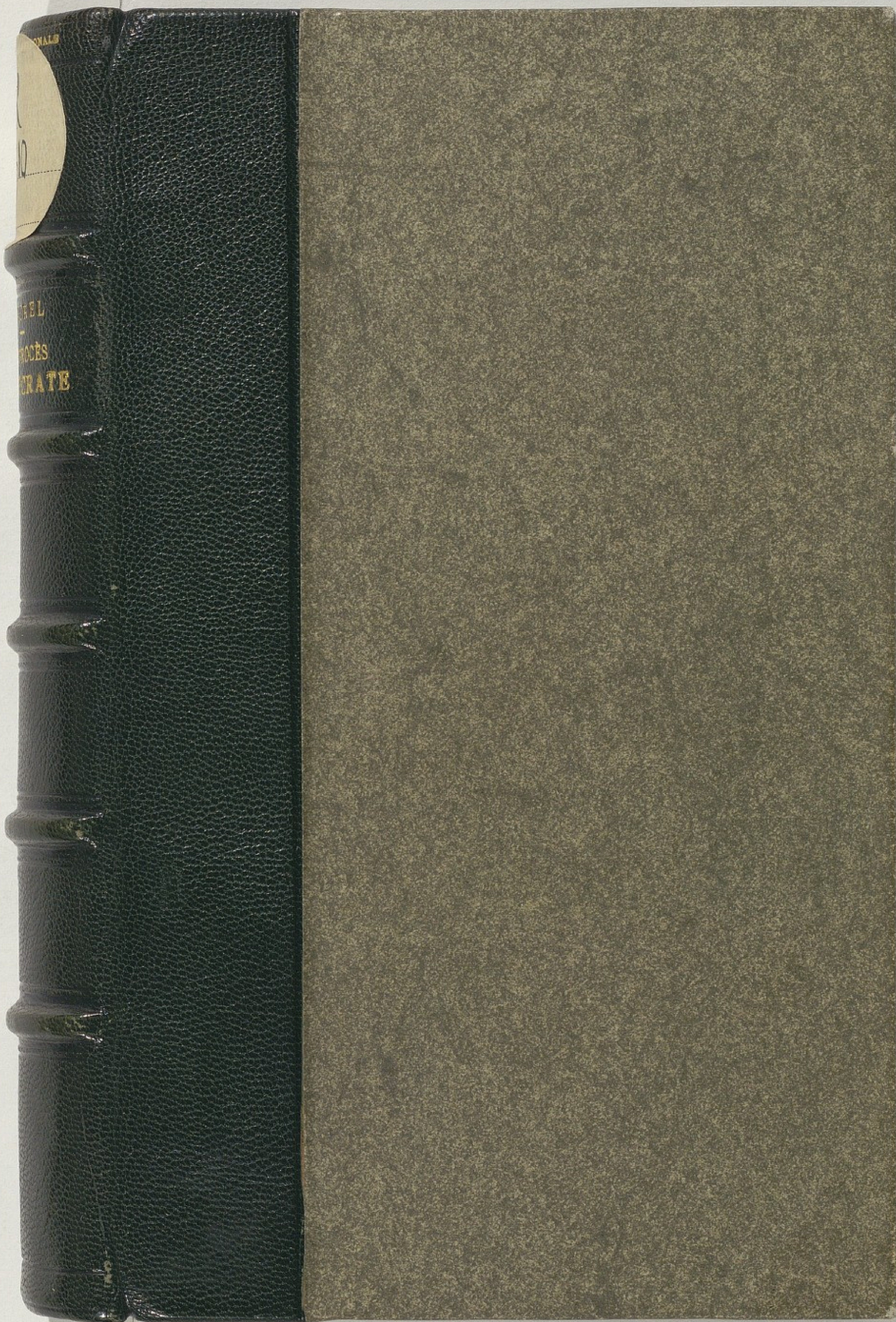
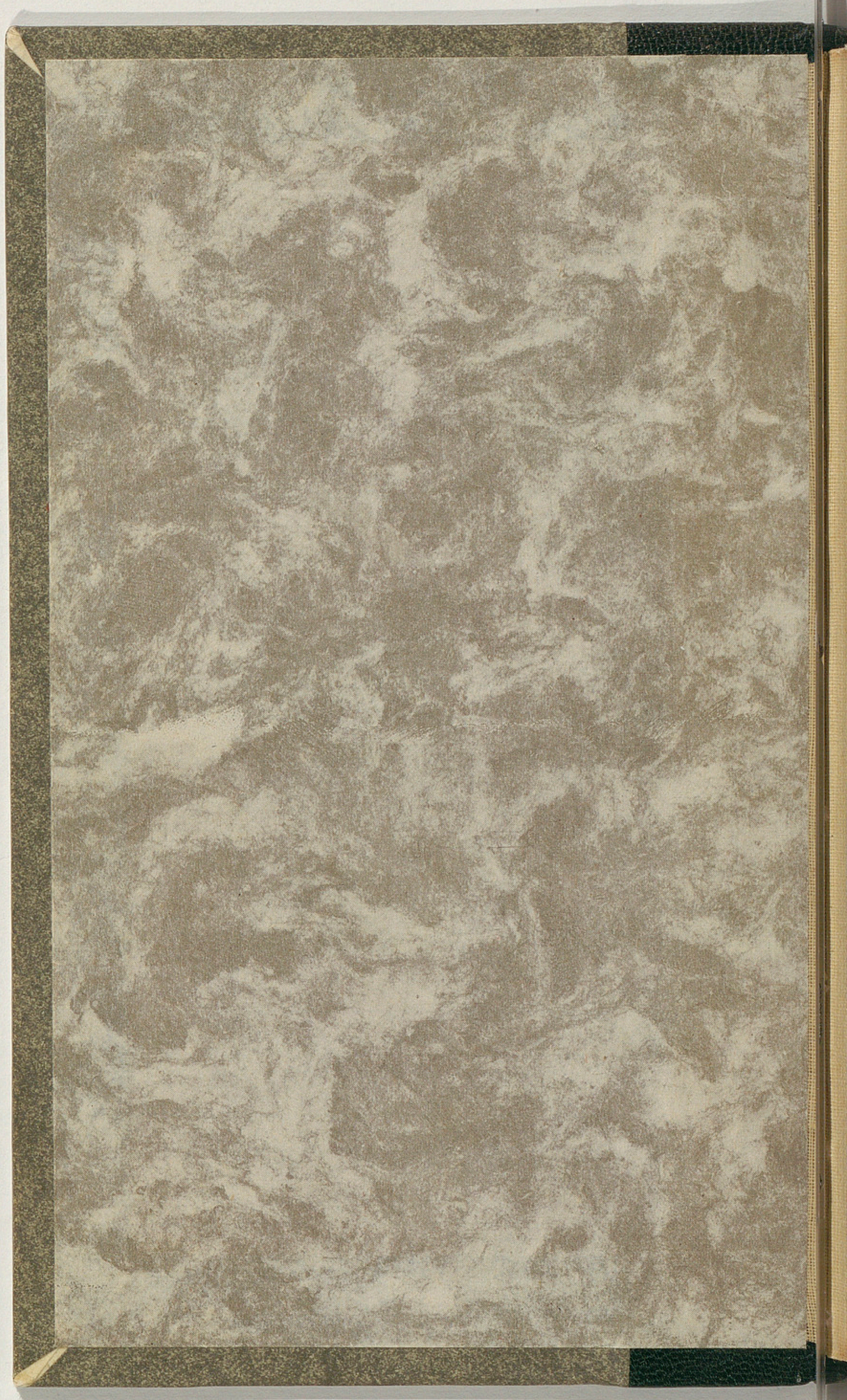
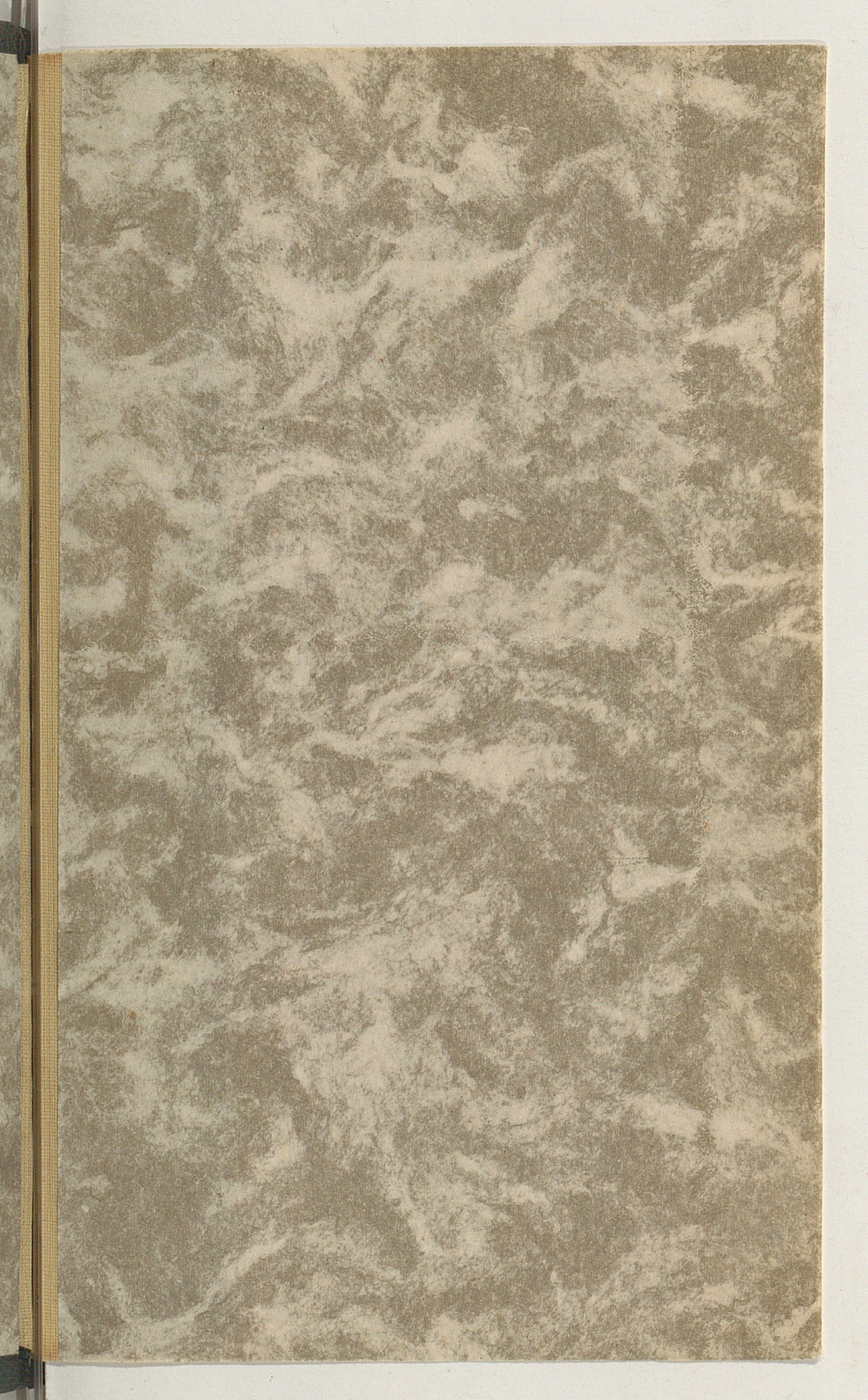
Le procès de Socrate : examen critique des thèses socratiques / par G. Sorel







LE

PROCÈS DE SOCRATE

EXAMEN CRITIQUE

DES

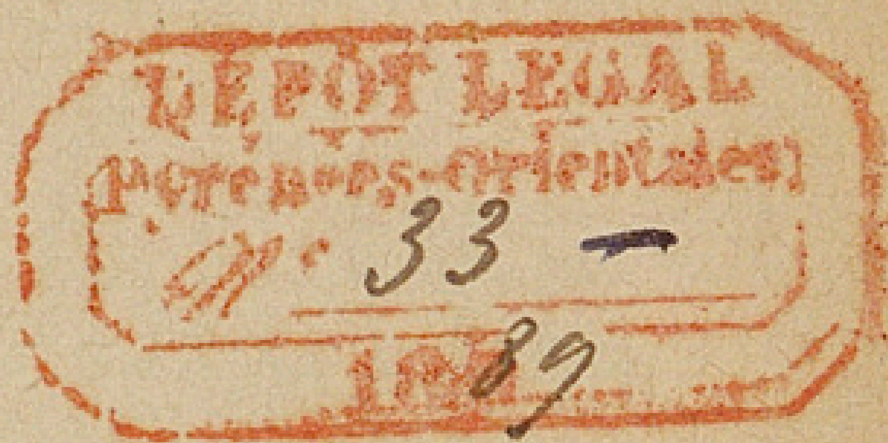
THÈSES SOCRATIQUES

PAR

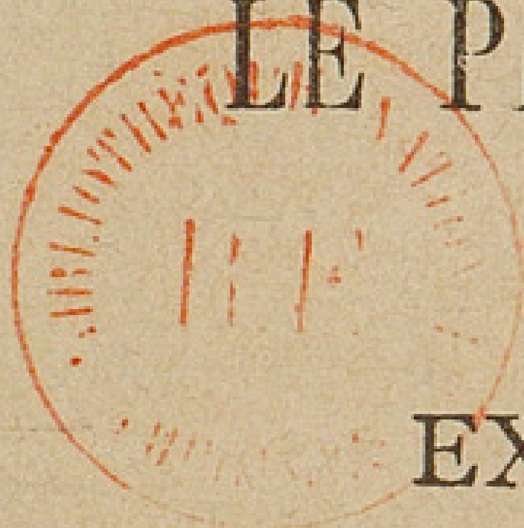
G. SOREL.

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1889

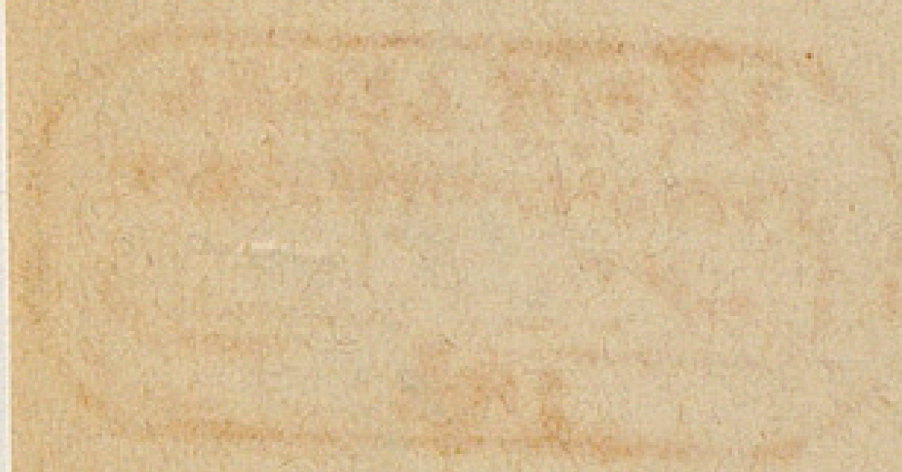


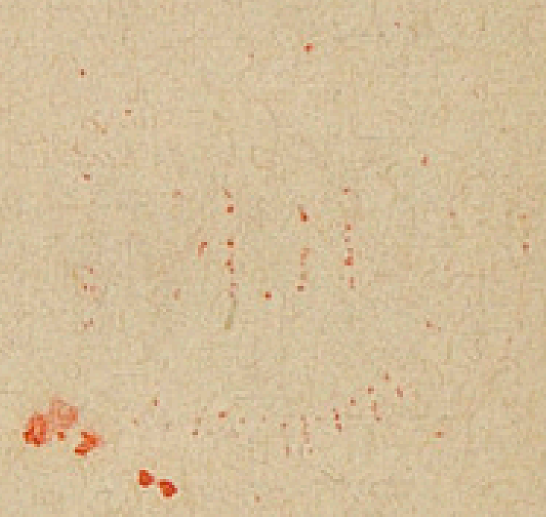
LE PROCÈS DE SOCRATE



EXAMEN CRITIQUE

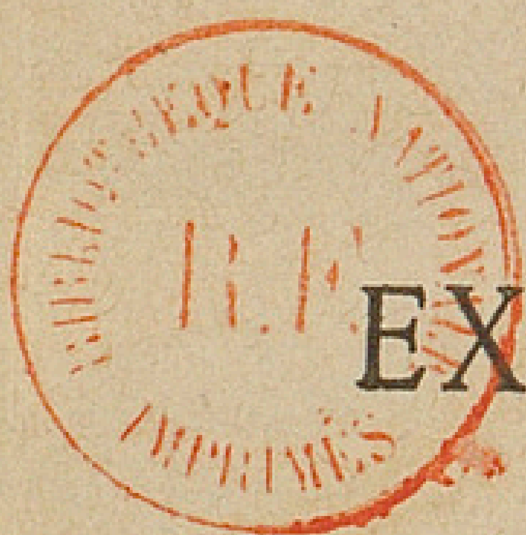
DES THÈSES SOCRATIQUES.





LE

PROCÈS DE SOCRATE



EXAMEN CRITIQUE

DES

THÈSES SOCRATIQUES

PAR

G. SOREL.

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1889



PRÉFACE.

Pourquoi le procès de Socrate passionne-t-il, à un si haut degré, les philosophes ? Aujourd'hui, encore, on enseigne que la mort du grand dialecticien est le crime inexpiable de la démocratie athénienne. Il ne manque pas de libres penseurs disposés à opposer son supplice à la passion du Christ.

Depuis des siècles, les philosophes sont en lutte avec l'autorité. Ils ont eu à subir beaucoup de

petites persécutions. En prenant le parti de Socrate, ils défendent leur propre cause.

Strauss, pour combattre le romantisme allemand, a écrit un livre sur Julien l'apostat.

Au XVIIIe siècle et au commencement de celui-ci, on était fort aise de pouvoir célébrer, en Socrate, la prétendue victime des prêtres athéniens. C'était un moyen d'attaquer l'intolérance du clergé et de revendiquer la liberté de penser.

Nous admirons beaucoup Socrate ; il a rendu à la philosophie des services inestimables, comme dialecticien. Malheureusement, il s'est occupé aussi de morale et de politique.

On veut que Socrate ait été l'un des apôtres et l'un des martyrs de la liberté. On ne saurait se tromper plus complètement.

Socrate a beaucoup travaillé à rompre les chaînes qui enserraient le citoyen dans la Cité antique. Ces chaînes étaient celles de la discipline militaire. Le citoyen était un soldat, tenu et sur-

veillé de très près ; on exigeait qu'il se soumît à un système d'éducation destiné à l'entraîner et à le bien préparer pour la guerre [1].

Dans la cité *idéale* des Socratiques, l'esprit eût été surveillé, dirigé, opprimé. Platon a renchéri sur son maître, mais il a suivi ses principes.

L'État socratique est *ecclésiastique*. L'enfant, enlevé à sa famille, est transformé en novice. Ses maîtres doivent lui façonner l'esprit de telle sorte qu'il n'oublie plus jamais leurs leçons.

Le citoyen ne pourrait prétendre qu'à une seule liberté, *la liberté du bien*.

Les Socratiques réclamaient la liberté de détruire l'ancienne société, mais ils ne demandaient pas la liberté d'examen. Leur situation

[1] Curtius dit : « Tandis qu'on laissait aux parents le soin de « former l'esprit de leurs enfants, les gymnases publics avaient « pour charge de façonner des corps vigoureux ; car, au point « de vue de l'intérêt public, le but le plus important de l'édu- « cation était d'assurer à l'État de saines recrues dans ces « éphèbes à la fois robustes et beaux, braves et adroits. » (Traduction Bouché-Leclercq. Tome II, page 460.) Nous aurons souvent recours à cet excellent ouvrage.

ressemblait fort à celle des premiers protestants.

Calvin demandait le droit d'enseigner ce qu'il prétendait être la vérité ; mais il entendait que ses adversaires fussent réduits au silence, comme perturbateurs scandaleux de l'ordre divin.

Lorsqu'en France les protestants eurent perdu tout espoir de dominer, ils réclamèrent la liberté. Partout, où ils étaient les plus forts, ils agissaient en maîtres ; leur despotisme était raide, taquin et singulièrement insupportable.

Les Socratiques auraient fait comme Calvin, s'ils avaient pu conquérir le pouvoir quelque part.

Aujourd'hui le problème de la liberté intellectuelle est aussi intéressant qu'à aucune époque. Les disciples des philosophes du XVIII[e] siècle n'eurent pas plus tôt pris le dessus, qu'ils se mirent à persécuter l'Église, qu'ils fabriquèrent des dogmes et prétendirent les imposer.

Il est impossible de prévoir ce que produira en France l'instruction obligatoire. Le pays se livre à une redoutable expérience. Qu'en sortira-t-il ?

Il faut espérer que l'État n'arrivera pas à opprimer les consciences. Le régime républicain parlementaire empêche, chez nous, le pouvoir d'acquérir beaucoup de stabilité. Les chefs du gouvernement ne restent pas assez longtemps pour donner une direction bien marquée à l'instruction populaire.

Il faut se féliciter de cette instabilité ; sans cela, la France deviendrait une succursale des anciennes missions du Paraguay, un véritable état socratique.

L'État transformé en Église, la force publique mise à la disposition des sectes, tel était l'idéal des Socratiques. Avec une pareille organisation, tout, dans les cités, tendrait vers le *bien*, tel que le comprendraient les chefs. « La fraternité ou la « mort ! » hurlaient les hallucinés de 93.

Socrate a confondu la morale, le droit et la science, ce qui conduit à n'avoir en morale que le probabilisme, en politique que l'arbitraire.

On l'accusait de corrompre la jeunesse. Les mœurs de ses disciples ont été fort suspectées,

surtout celles de Platon. A force de séparer l'âme et le corps, il en arrivait à considérer comme indifférentes les actions auxquelles l'intelligence prenait peu de part. Les Cyniques n'ont fait qu'exagérer ses doctrines.

Nous utiliserons le moins possible le témoignage de Platon, qui nous semble avoir défiguré la pensée du maître.

Nous ne pouvons rendre Socrate responsable d'œuvres comme le *Banquet* et la *République*, deux livres qui déshonorent le génie grec. On peut pardonner à Fourier certaines aberrations, parce que c'était un homme naïf, ignorant et subtil ; mais Platon n'a aucune excuse.

Sans doute, Socrate n'était pas seul coupable ; avant lui, les sophistes avaient travaillé, avec beaucoup d'ardeur, à ruiner la société grecque. Mais, puisqu'il découvrit le vice de leurs raisonnements, qu'il ruina leurs écoles pour toujours, pourquoi ne parvint-il pas à asseoir la morale sur

des bases solides ? Le problème était-il soluble ? Par quoi pouvait-on remplacer le droit sacré privé, qui était en décadence et que Socrate travaillait aussi à détruire ? Les successeurs du maître errèrent encore davantage : Platon ne put aboutir qu'à des rêveries. La morale qui se rapproche le plus de celle de Socrate est celle des Stoïciens, qui ont inondé le monde de lieux communs et de maximes retentissantes.

La morale stoïcienne n'a rien produit de bon : le monde antique était dévoré par la corruption ; les âmes qui cherchaient à sortir de l'abîme souffraient du scepticisme moral universel. Alors apparut la prédication chrétienne, qui attira à elle tout ce qui avait soif de justice.

Quoiqu'on en ait dit, l'Église a une morale ; aujourd'hui, nous n'apprécions plus bien tout ce que nous lui devons : nous sommes tellement imbus de ses doctrines que nous les croyons nôtres et que nous nous imaginons les tirer de

notre propre fonds[1]. Au premier siècle de l'ère chrétienne, il n'en était pas ainsi.

Dans l'antiquité, la question sociale était fort ardue ; Socrate ne semble pas s'en être douté ; il ne nous reste pas de théories certaines du maître sur ce sujet. Nous pouvons, cependant, conclure de l'ensemble de son système qu'il ne comprenait pas la question du travail ; il n'en avait pas saisi l'importance éthique. C'est une des lacunes les plus regrettables de sa doctrine ; par suite, il était incapable de dire rien de juste et de rationnel en politique.

Les Athéniens ne pouvaient, aussi bien que nous, reconnaître toutes les erreurs de la philosophie de Socrate ; ils ne pouvaient apprécier exactement les maux qui devaient découler de ses thèses ; mais les hommes clairvoyants avaient

[1] Par une illusion de ce genre, Descartes croyait avoir fait table rase de l'ancienne philosophie ; il n'avait guère fait que retourner l'habit. Les utilitaires modernes n'ont rien, absolument rien inventé. Leurs principes consistent en quelques lieux communs qu'ils expriment en langage barbare.

distingué, assez facilement, les dangers qui menaçaient la ville.

Anytus et ses amis crurent, en frappant Socrate, frapper toutes les écoles philosophiques, décourager les novateurs et faire revivre les idées des héros de Marathon. Ils ont échoué ; mais nous devons les juger avec d'autant plus d'impartialité que nous voyons, plus clairement qu'eux, les conséquences désastreuses des nouvelles doctrines.

M. Fouillée a écrit, sur la philosophie de Socrate, un livre excellent. Nous reprenons seulement quelques thèses, pour en faire ressortir l'importance et montrer que les accusateurs n'avaient pas tort, en reprochant à Socrate de menacer la société.

Nous n'examinerons pas seulement ces thèses au point de vue des contemporains de Socrate ; nous chercherons à voir ce qu'elles valent pour nous.

Nous croyons, en effet, que l'étude des anciennes théories philosophiques ne doit pas se borner à un simple travail d'érudition. Il est assez peu intéressant de savoir ce que pensaient les sophistes et les prédécesseurs de Socrate : leurs thèses ont depuis longtemps disparu ; elles ne peuvent plus préoccuper que l'archéologue. Il n'en est pas de même des idées de Socrate et de son école.

Aucun penseur n'a tant remué d'idées et n'a posé un aussi grand nombre de problèmes. Toutes les questions contemporaines ont leur origine dans son enseignement. Les méthodes qu'il a inaugurées sont encore celles que doit employer le savant aujourd'hui. Ses erreurs ont eu, en philosophie, une influence singulièrement durable.

Depuis Socrate, la notion de l'Etat n'a pu arriver à se fixer. A la fin du moyen-âge, les nations n'ont trouvé de salut que dans l'absolutisme royal ; ce n'est pas là une solution. Nous passons d'un despotisme à l'autre, sans que nous puissions voir de terme à nos maux.

Le droit pénal n'a guère fait de progrès depuis lui : la confusion de la morale et du droit corrompt, encore, toutes les décisions en matière criminelle.

Il ridiculisa les mauvais physiciens de son temps ; il engagea ses disciples à ne pas s'occuper des sciences. Cette opinion provisoire et négative pèse encore lourdement sur la philosophie moderne.

Il proposa une conception artistique du monde, de manière à débarrasser la science du bavardage pédant des cosmogonistes. On n'a pas fait faire un pas à la question des causes finales : peut-être, même, eu égard aux grands changements réalisés dans l'étude de la nature, nos modernes téléologistes sont-ils, relativement, plus arriérés que Socrate !

Les études économiques sont fort peu avancées ; elles ont été négligées, à peu près complètement, jusqu'à ces dernières années. Socrate

ne s'étant pas occupé de ces questions, la science a beaucoup de peine à trouver sa voie.

D'autre part, la philosophie n'a pas su tirer parti des progrès que Socrate avait fait faire à la pensée humaine.

Faute de bien comprendre sa dialectique, la science est encore embarrassée du lourd bagage matérialiste. Les savants ne s'occupent pas de bien étudier les principes de leurs méthodes et les philosophes sont, le plus souvent, étrangers à la culture scientifique.

L'éthique de Socrate était détestable, mais elle renfermait le principe de toutes les recherches de l'avenir. Après lui, on a essayé de dissimuler les difficultés du problème et on a proposé un nombre incalculable de solutions bâtardes.

L'éthique de Socrate renferme des contradictions insolubles ; elle ne peut donc conduire à rien de solide ; mais, d'autre part, elle fournit

au dialecticien un arsenal inépuisable pour ruiner toutes les fausses morales.

Aujourd'hui, le problème n'existe plus dans les termes où il était posé chez les anciens. La source réelle de l'enseignement moral, proprement dit, est dans l'Église. Depuis le triomphe du christianisme, les philosophes doivent renoncer à diriger les consciences. Tous les livres de morale, qui paraissent aujourd'hui, ne sont que des œuvres de délassement ; ils n'ont d'intérêt que pour leurs auteurs.

Le problème consiste maintenant à définir exactement le droit et à faire la part qui lui revient dans l'éthique. Cette question est fort obscure : pour la résoudre, on ne peut pas se contenter de déclamations sentimentales sur le devoir. C'est une question vraiment scientifique, qu'il faut traiter scientifiquement[1].

[1] Dans le droit, nous comprenons naturellement l'économie politique. C'est par la confusion des principes moraux et des formules scientifiques, que pèchent presque toutes les écoles socialistes.

Nous pensons qu'un progrès très important a été fait le jour où Kant posa le principe de l'existence des *Noumènes*. La distinction qu'il établit nous paraît éminemment socratique ; elle a permis de reprendre le problème éthique d'une manière tout à fait nouvelle. Nous estimons qu'à l'aide de cette catégorie dialectique on peut expliquer les contradictions que renferme la doctrine de Socrate.

Presque tous les historiens ont cru devoir décrire d'une manière inexacte les mœurs et les théories morales de l'école socratique. Nous comprenons leur réserve, s'ils ont agi ainsi par respect pour la pudeur de leurs lectrices ; mais nous pensons que, dans bien des cas, ils ont, plutôt, voulu jeter un voile sur les vices de leurs héros. L'histoire de l'antiquité ne doit pas être mise entre les mains de jeunes filles. Nous avons cru nécessaire, non pas de tout dire, mais, au moins, de faire comprendre ce qui se passait alors. Nous avons emprunté nos citations à des traductions faites par des professeurs de l'Uni-

versité; leurs livres sont très répandus. Nous croyons, d'ailleurs, avoir eu autant de réserve qu'il était possible. Il est contraire à la dignité de la science de dissimuler l'horrible corruption qui oppressait l'antique civilisation.

Quelques personnes trouveront, peut-être, le titre de notre livre trompeur. La procédure poursuivie n'a été qu'un incident dans le grand débat dont Socrate a posé les termes et dont l'écho retentit encore parmi nous. Nous n'avons examiné dans le corps du mémoire que les thèses qui se rattachent directement à l'accusation : mœurs, politique, religion. Le premier chapitre traite d'Aristophane: c'est comme le premier acte du procès, puisque le grand poète[1] semble avoir été l'un des premiers à oser attaquer les Socratiques.

[1] Nous pensons que la critique moderne n'a pas assez cherché à pénétrer le sens des comédies d'Aristophane. Notre grand Rabelais avait de lui une idée parfaitement juste quand il l'appelait: *Quintessential (Pantagruel.* Livre V, chapitre XXII.)

Nous avons cru utile d'ajouter à ce travail deux appendices, pour examiner deux questions de la plus haute importance. Il nous semble impossible de parler de Socrate sans examiner ses thèses sur la liberté morale.

Nous n'aurions pas donné une idée assez élevée de l'enseignement de notre philosophe, si nous n'avions pas fait connaître l'importance de la dialectique dans l'étude des causes. Nous espérons que nos lecteurs reconnaîtront, avec nous, qu'on peut pardonner à Socrate bien des erreurs, par reconnaissance des services qu'il a rendus à la science.

Nous avons éprouvé de vives satisfactions en étudiant ce grand débat dialectique et en en suivant les conséquences au milieu de notre société contemporaine. Nous demandons l'indulgence du lecteur pour la forme un peu agreste de notre exposition. Nous serions heureux si nous parvenions à ranimer dans quelques âmes

le feu sacré des études philosophiques et à convaincre quelques personnes des dangers que court notre civilisation, par suite de l'indifférence en matière de morale et de droit.

CHAPITRE I.

LE TÉMOIGNAGE D'ARISTOPHANE.

§ I

M. Fouillée rejette le témoignage d'Aristophane. — Les Dieux dans la Comédie antique. — Bacchus, Hercule et Mercure. — Les Dieux étrangers sont bafoués par Aristophane.

Les comédies d'Aristophane ont une importance capitale dans l'étude du procès de Socrate. Tous les historiens ont été amenés à s'expliquer sur leur portée philosophique et morale.

M. Fouillée accepte l'interprétation de Grote et dit : [1] « La comédie fit la guerre à la littérature

[1] *Philosophie de Socrate.* Tome II, page 353, 1re édition.

« et à l'éloquence, au nom de ces *bons vieux*
« *temps d'ignorance*, « où le marin athénien ne
« savait que demander un gâteau d'orge et crier
« ho ! ho ! »; elle représenta la turpitude morale
« comme la conséquence du progrès intellectuel
« de l'époque et exerça parfois, dit Grote, une
« influence funeste et dégradante sur l'esprit
« athénien. » Plus loin, il ajoute : « S'il était un
« athénien qui ne crût pas aux Dieux de la Grèce,
« c'était Aristophane lui-même. On sait avec quelle
« familiarité il traite les Dieux et les tourne en
« ridicule. [1] »

Il dit encore : [2] « Tous ces raisonnements
« d'Aristophane, ne les avons-nous pas entendus
« même de nos jours ? Que de politiques incré-
« dules qui disent cependant : Respectons la
« croyance au diable et à l'enfer ; car, sans cette
« croyance, que deviendrait la moralité de la popu-
« lace ? L'incrédulité est bonne pour nous, qui
« formons l'aristocratie des sages ; mais laissons
« au peuple sa religion. Ainsi pensait Aristophane. »

Le premier travail que nous avons à faire doit donc consister dans l'étude d'Aristophane. Nous

[1] Curtius va encore plus loin et regarde Aristophane comme un athée. (Tome IV, page 120).

[2] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 359.

devons chercher ce que vaut son témoignage et voir si le jugement sévère de M. Fouillée est justifié [1].

Les œuvres d'Aristophane se divisent en trois catégories :

1° Poèmes politiques, où les questions intéressant la cité sont traitées d'une manière saisissante (*Acharniens*, *Chevaliers*, *Paix*, *Lysistrata*) ;

2° Pièces polémiques, où les adversaires du poète, philosophes et littérateurs, sont directement mis en cause et malmenés (*Nuées*, *Fêtes de Cérès*, *Grenouilles*) ;

3° Pièces féeriques, où les idées des novateurs sont mises en action (*Guêpes*, *Oiseaux*, *Assemblée des femmes*, *Plutus*).

Nous n'avons pas à nous occuper du premier groupe ; le poète y cherche, surtout, à dégoûter ses contemporains des hâbleurs ; il les engage à faire une paix honorable avec Sparte, pour reprendre les guerres médiques. Le troisième groupe est celui qui présente le plus de difficultés ; c'est aussi celui qui nous intéresse le plus.

[1] L'ouvrage de M. Fouillée a paru en 1874 ; à cette époque l'Université était fortement attaquée par une fraction importante du parti conservateur. Nous pensons que, plus d'une fois, le savant professeur, en parlant des ennemis de Socrate, a pensé aux adversaires de l'Ecole normale.

Tout le monde sait que les poètes grecs pouvaient, sans scandaliser personne, prendre de grandes libertés vis-à-vis de l'Olympe. Notre auteur a dépassé souvent la liberté et s'est, peut-être, avancé jusqu'à la licence : mais il faut faire ici plusieurs distinctions.

L'étude des *Grenouilles* permet de bien poser la question. Cette pièce a été représentée un an après la condamnation à mort des généraux vainqueurs aux Arginuses. Il ne semble pas que le moment fût propice pour se permettre des actes d'impiété ; cependant, le poète s'est montré rarement aussi irrévérencieux vis-à-vis des Dieux et surtout de Bacchus. Il y a là une difficulté dont il faut donner l'explication.

Il n'existe guère de divinités à formes plus variables que Bacchus et Hercule. Les Grecs, avec leur habitude d'assimiler les Dieux étrangers aux personnages de leur Olympe, ont été amenés à faire de singuliers rapprochements. Les Baals phéniciens et syriens ont été tantôt des Hercules, tantôt des Bacchus. (Les Romains croyaient que les Juifs suivaient un culte bacchique.)

Hercule occupe, en Grèce même, une place à part. En Attique, il n'a jamais été un Dieu national : Thésée semble avoir été imaginé pour porter une

partie de la légende héraclide. Il était, au contraire, le patron des Doriens, des Thessaliens et des Scythes. Malgré le principe de l'assimilation, on savait, très bien, distinguer ces diverses formes. Personne ne confondait l'Hercule barbare des Scythes avec celui qu'honoraient les Athéniens. Le Dieu de ces peuples grossiers et sauvages était taillé à leur image ; c'était un gourmand et un fier-à-bras ; c'est ainsi que s'est formé l'Héraclès comique, devenu célèbre dans toute l'antiquité.

Bacchus était encore moins grec que le précédent, ou, plutôt, la diffférence entre le Bacchus grec et celui des étrangers était plus marquée que pour aucune divinité. Les comiques nous le représentent habillé en femme (comme un asiatique), poltron, dissolu, pédéraste. Il n'est pas difficile de voir que les poètes amenaient ainsi sur la scène un personnage absolument étranger à la civilisation hellénique.

Aristophane avait une haine vigoureuse pour tous les cultes étrangers et pour les novateurs. Il trouvait tout intérêt à jeter le ridicule sur un Dieu asiatique (dont l'importance a été toujours très grande dans l'antiquité malgré les édits et la surveillance des magistrats).

A la scène, les caractères exotiques de ces

divinités devaient être beaucoup plus apparents qu'ils ne le sont pour le lecteur moderne. Le masque d'eunuque donné à Bacchus, sa robe jaune, ses chaussures indiquaient, de la manière la plus nette, qu'il s'agissait d'un étranger. Il plaisait aux Grecs que le Dieu barbare fût un lâche, un malpropre, se laissant traiter comme un esclave.

Aristophane exagère, à plaisir, pour qu'il n'y ait pas de malentendu : il fait de Bacchus un bavard et un gobe-mouches. Dans toutes les discussions entre Eschyle et Euripide, Bacchus joue le rôle d'un niais, qui ne saisit pas le sens de la poésie, s'arrête aux riens, et finit par ne plus rien comprendre à ce qu'on lui propose.

Hercule revient plusieurs fois dans les pièces d'Aristophane. Dans les *Oiseaux* on voit apparaître une ambassade de trois Dieux, Neptune, Hercule et un Triballe. Ils représentent les Ioniens, les Doriens, à demi-barbares, et enfin les étrangers sauvages. Les caractères des trois personnages sont assez nettement dessinés pour qu'il n'y eût pas d'erreur possible. On insiste sur la bâtardise d'Hercule ; il est impropre à hériter, tandis que la puissance de Jupiter devait passer à Pallas. La

supériorité des Grecs purs de l'Attique [1] est assez clairement indiquée pour que personne ne pût se tromper sur la signification de cet Hercule vorace, dépourvu de toute intelligence.

Mercure n'a jamais été mieux traité qu'il ne l'est par Aristophane; toute l'antiquité le représente comme un personnage sans foi, rapace et menteur. C'est encore une divinité à formes extrêmement multiples, puisqu'on confondait sous le même nom le Dieu conducteur des morts et le patron des marchands.

C'est à titre d'Hermès égyptien que le personnage de Mercure devait être antipathique à Aristophane. Les invocations aux morts et les rites funéraires asiatiques ont joué un grand rôle dans la corruption de la religion grecque. Nous en dirons plus loin un mot. Les charlatans évocateurs pullulaient dans les villes maritimes; ils cherchaient à abuser de la simplicité des naïfs.

Il suffisait de donner à Mercure un costume approprié pour en faire un prêtre égyptien.

[1] Cf. *Guêpes*, v. 1076 : le chœur dit : « Nous sommes les Atti-« ques, seuls vraiment nobles et indigènes, le plus courageux « des peuples. » Traduction de M. Poyard.

§ II

Plutus. — La Pauvreté. — Le nouveau type d'esclave : Carion. — Les Guêpes. — Critique des nouvelles mœurs. — Débauche des vieillards. — Le chœur des vieux soldats. — Les idées de Miltiade.

On est généralement d'accord pour voir dans l'*Assemblée des Femmes* la parodie de la république utopique des philosophes ; il est inutile d'insister sur cette pièce.

On n'a pas d'ordinaire attaché assez d'importance à *Plutus*. Cette comédie nous est arrivée dans un assez mauvais état ; elle est tronquée et a subi des retouches. Il semble, au premier abord, difficile de saisir la pensée directrice. On la comprend, cependant, quand on s'arrête au personnage de la *Pauvreté*. Celle-ci apparaît pour représenter l'ancien état des choses, la vieille cité, où tout le monde travaillait :[1] « Je suis pour l'artisan comme « une sévère maîtresse, qui le contraint, par le « besoin et l'indigence, à chercher les moyens de « gagner sa vie. »

[1] *Plutus*, v. 533.

Le poète ne veut pas que l'on confonde la pauvreté avec la misère du mendiant. Quand Chrémyle se plaint, elle lui répond : [1] « Ce n'est « pas ma vie que tu as décrite, tu t'en es pris à « celle du mendiant..... Le pauvre vit avec éco- « nomie, appliqué au travail ; il n'a pas de « superflu, mais il ne manque pas du nécessaire... « Les hommes valent mieux avec moi qu'avec « Plutus... Maigres, à la taille de guêpe et redou- « tables aux ennemis..... La modestie habite avec « moi et l'insolence avec Plutus. » Si on la fuit c'est qu'elle rend les hommes meilleurs ; la plus noble récompense donnée par les Dieux aux vainqueurs olympiques est une simple couronne de laurier. [2]

Malheureusement cette pièce manque de parabase ; toutefois on voit, assez clairement, que le

[1] *Plutus*, v. 548.

[2] Id., v. 585. On peut rapprocher ce passage d'Aristophane d'une thèse de Proudhon (*La guerre et la paix*. Livre IV, chap. II) : « La pauvreté est décente ; ses habits ne sont pas « troués, comme le manteau du cynique ; son habitation est « propre, salubre et close ;... elle n'est ni pâle ni affamée. « Comme les compagnons de Daniel, elle rayonne de santé en « mangeant ses légumes ; elle a le pain quotidien, elle est « heureuse. » Et ailleurs : « Tempérance, frugalité, le pain « quotidien obtenu par un labeur quotidien, la misère prompte « à punir la gourmandise et la paresse : telle est la première « de nos lois morales. »

poète célèbre les anciennes mœurs, comme il l'a fait déjà en introduisant le *Juste* dans les *Nuées*. Dans cette pièce, le *Juste* est vaincu et reconnaît la supériorité de son adversaire. Ici les novateurs l'emportent et s'en donnent à cœur joie. Il est cependant probable qu'à la fin la *Pauvreté* revenait, car elle dit en partant : « Un jour « vous me rappellerez. » [1]

Le personnage de Carion est bien à remarquer. Cet esclave bavard, important et insolent nous annonce le Davus latin et le Scapin moderne. L'auteur inconnu du *Gouvernement des Athéniens* se plaint de la familiarité des esclaves. Carion est le type du serviteur dans une société sans discipline; il est vantard et gourmand, sans le moindre respect pour les Dieux. Dans la nouvelle *Utopie*, présidée par Plutus, les temples sont désertés et Mercure est obligé de s'engager dans la domesticité des parvenus gorgés d'or [2].

Bien souvent on ne voit dans les *Guêpes* qu'une bouffonnerie dans le genre des *Plaideurs* de

[1] *Plutus*, v. 608.

[2] Nous verrons dans les *Oiseaux* les hommes de la nouvelle génération se montrer supérieurs aux Dieux et ravir à Jupiter la royauté. La même idée est reprise dans *Plutus*, sous une forme plus burlesque. Comme nous le dirons, plus bas, il y a là autre chose qu'une allusion à l'incrédulité des sophistes.

Racine; c'est une erreur complète. Le poète oppose les ridicules et les défauts des vieux démocrates (Philocléon) aux vices élégants de la jeunesse (Bdélycléon). Il ne peut être soupçonné de tendresse pour les coureurs d'assemblée et de tribunaux; mais ce n'est pas une raison pour qu'il verse dans les travers des novateurs.

Le jeune homme apprend à son père comment il faut vivre en bonne société, s'habiller à la mode, se coucher à table, faire le raffiné. Le vieillard ne profite que trop bien de ces belles leçons, il devient un débauché. Les dernières scènes de la pièce sont la plus dure satire qu'on pût faire des nouvelles mœurs.

Le chœur des *Guêpes* est formé des compagnons de Philocléon; ce sont d'anciens soldats qui aiment à raconter leurs exploits ; ils chantent les vieux poètes. Dans la parabase, Aristophane explique clairement sa pensée. Ces antiques Athéniens sont des hommes de race pure, les seuls vrais Hellènes, ils ont combattu les Mèdes et les ont détruits à Marathon ; ils ont poursuivi le barbare en Asie et l'ont vaincu. Autrefois on ne prisait que les bons soldats et les vigoureux rameurs. Les vieillards s'indignent de ce que ces mœurs soient tombées en désuétude ; ils ne comprennent pas que, sans

avoir combattu, on puisse occuper un emploi dans la cité : « Qu'à l'avenir tout citoyen qui n'a pas « d'aiguillon ne reçoive pas le triobole. »

Nulle part, peut-être, les idées politiques du poète ne sont plus nettement exprimées. Il est un survivant du parti de Miltiade, parti vaincu par les démagogues et par les novateurs oligarques. Il préfère la vieille Athènes, malgré ses vices, à la nouvelle ville, qui cesse d'être purement hellénique.

Nous pensons utile d'insister sur ce point ; on a une trop grande tendance à classer parmi les oligarques tous les ennemis des démagogues. Aristophane ne semble pas avoir été en bons termes avec les familles qui ont marqué dans les révolutions athéniennes. Platon appartenait, par sa naissance et, aussi, par ses idées, au parti oligarchique. Il n'aimait certainement pas Aristophane.

Dans l'*Apologie*, Platon calomnie Aristophane d'une manière odieuse. Dans le *Banquet*, il donne à entendre que c'est un ivrogne ; il est probable que le discours qu'il lui prête est une parodie de quelque poésie d'Aristophane.

§ III

Les Oiseaux. — Rapprochement avec les Nuées. — L'Amour. — Renversement des anciennes lois. — Triomphe des rhéteurs.

La comédie des *Oiseaux* a été considérée, en général, comme une féerie relevée, de temps à autre, par des allusions aux événements du jour : cette interprétation est tout à fait insuffisante. Pour comprendre la pièce, il faut étudier la parabase, qui est fort belle. Nous y trouvons de nombreuses analogies avec divers passages de la comédie des *Nuées*, jouée dix ans auparavant.

Le chœur des *Oiseaux* dit :[1] « Faibles mortels « attachés à la terre, créatures d'argile..... race « infortunée, dont la vie n'est que ténèbres, « écoutez ; nous, qui sommes des êtres immortels, « aériens, toujours jeunes, toujours occupés d'éternelles pensées, nous vous instruirons de toutes « les choses célestes..... Grâce à nous, Prodicus « enviera votre science. »

Dans les *Nuées*, Socrate apparaît suspendu dans un panier.

[1] *Oiseaux*, v. 685.

[1]*Socrate* : « Que me veux-tu mortel? »

Strepsiade : « Mais d'abord, que fais-tu? dis-le « moi. »

Socrate : « Je parcours les airs, je contemple le « soleil. »

Strepsiade : « Ainsi ce n'est pas du niveau de « la terre, mais du haut de ce panier que tu « méprises les Dieux, si toutefois..... »

Socrate explique qu'il a besoin de se tenir dans les airs, pour trouver la vérité, et que le contact de la terre l'empêche de s'élever à de hautes conceptions. Plus bas [2] le chœur des *Nuées* déclare qu'il ne prête l'oreille qu'à Prodicus et à Socrate. Les analogies sont frappantes.

Le chœur annonce qu'il va nous expliquer[3] « l'essence des oiseaux et l'origine des Dieux, des « fleuves, de l'Érèbe et du Chaos. » Dans les *Nuées* Socrate[4] avait dit qu'il n'y avait d'autres Dieux que le Chaos, les Nuées et la Parole. Suit[5] une cosmogonie où l'on voit la Terre pondre un œuf sans germe, d'où naquit l'*Amour*. Celui-ci, s'unissant au Chaos, engendra la race des oiseaux.

1 *Nuées*, v. 223.
2 *Id.*, v. 360.
3 *Oiseaux*, v. 690.
4 *Nuées*, v. 424.
5 *Oiseaux*, v. 693.

M. J. Girard, dans son beau livre sur le *Sentiment religieux en Grèce*, nous apprend que Parménide faisait naître l'*Amour* avant tous les autres Dieux. Dans tous les systèmes des philosophes, l'*Amour* joue un rôle capital [1]. Il en était de même chez les Orphiques et chez tous les charlatans venus de l'Asie. Aristophane ne manque pas de bien accuser le caractère exotique de cette thèse, en introduisant les oiseaux primordiaux. Ils représentent les nuages, qui occupent tant de place dans les fables antiques de l'Asie : pour le lecteur grec il n'y avait pas de doute.

Les nouveaux Dieux seront en rapport plus intime avec les hommes. Ils ne se retireront pas comme Jupiter au plus haut des nuées [2], mais ils seront une Providence toujours occupée des mortels.

Le nouveau culte appelle de nouvelles lois[3]: « Tout « ce qui est honteux sur la terre et condamné par la « loi est honorable, au contraire, chez les oiseaux.

[1] Dans le *Banquet* de Platon, nous voyons Phèdre se plaindre que les poètes aient toujours négligé de chanter l'Amour. Tout a eu son panégyrique, même le sel. « Comment donc peut- « il se faire que... personne, jusqu'à ce jour, n'ait entrepris de « célébrer dignement l'Amour et qu'on ait oublié un si grand « Dieu ? » Phèdre dit que d'un commun accord l'Amour est le plus ancien des Dieux.

[2] *Oiseaux*, v. 728.

[3] *Oiseaux*, v. 755.

« Chez vous, par exemple, battre son père est un « crime ; c'est une action estimée parmi nous ; et « il est beau de courir sus à son père et de le « frapper en disant : « Allons lève l'ergot si tu veux « combattre. » Dans les *Nuées*, Phidippide dit à son père [1] : « Regarde les coqs et les autres « animaux, comme ils se battent avec leurs pères ; « cependant quelle différence y a-t-il entre eux et « nous sinon qu'ils ne proposent pas de décrets ? »

Dans les *Oiseaux*, il existe un petit chœur où Socrate est nommé [2] : « Près du pays des Scia- « podes est un marais, au bord duquel le dégoûtant « Socrate évoque les âmes. » Pisandre offrit un chameau et Chérophon (la chauve-souris) vint des enfers boire le sang.

Le héraut [3] dit qu'avant la fondation de la ville « tous les hommes étaient fous de Sparte. « Les cheveux longs et l'abstinence étaient en « honneur ; on était sale comme Socrate. »

Les rhéteurs ne sont pas, non plus, ménagés dans un autre fragment, où le chœur [4] parle des *Englottogastors*, peuple sans foi ni loi, qui mois-

[1] *Nuées*, v. 1427.
[2] *Oiseaux*, v. 1553.
[3] Id., v. 1280.
[4] Id., v. 1694.

sonne, sème et vendange avec la langue : « Ils « sont de race barbare ; on compte parmi eux les « Philippe et les Gorgias. »

Le nom de la ville utopique est composé pour provoquer des allusions aux novateurs : Pisthétérus propose d'abord Sparte, la cité idéale des Socratiques; puis on choisit Néphelococcygie[1], nom formé des mots nuées et coucou.

La première partie du mot fait allusion à la comédie où les sophistes et Socrate avaient été si durement malmenés. Quant à la deuxième partie, on peut y voir un calembour obscène[2] : dans les *Grenouilles*, c'est par le cri de *Coucou* que Bacchus indique aux poètes qu'il faut lâcher la balance. Dans les *Oiseaux*, il nous semble qu'Aristophane, tout en pensant peut-être à cette plaisanterie, a eu de plus une autre intention. Pisthétérus[3] dit que le coucou fut roi de Phénicie et d'Égypte. On reprochait aux philosophes, et surtout aux Pythagoriciens, d'importer en Grèce les idées de ces pays parbares[4].

[1] *Oiseaux*, v. 819.

[2] Le même mot grec signifie coucou, adultère et *os sacrum*.

[3] *Oiseaux*, v. 504.

[4] On sait que Socrate jurait souvent par le chien; dans le dialogue de *Gorgias*, Platon nous apprend qu'il s'agit du Dieu-Chien des Égyptiens (§ XXXVII).

Dans la nouvelle ville, les Dieux perdent leurs priviléges antiques ; le chœur annonce que les maisons des citoyens pourront être décorées de frontons, comme les temples[1].

Presque dès l'origine de la pièce il est question de détrôner les Dieux : ceux-ci ne sont plus que des hommes divinisés par les anciens crédules. Les philosophes ne se laissent pas arrêter par un vain préjugé et ne craignent pas d'entrer en lutte.

Pisthétérus se fait la part belle : il obtient que Jupiter lui cède la *Royauté*[2]. Les Dieux pourront continuer à recevoir des hommages ; le pouvoir effectif ne leur appartiendra plus : ils sont transformés en rois fainéants, en souverains constitutionnels. La foudre, même, est remise à Pisthétérus.

Le poète n'a pas seulement voulu dénoncer l'incrédulité des nouvelles écoles ; la leçon qu'il donne nous semble avoir beaucoup plus de portée. Aristophane compare l'ancienne et la nouvelle génération ; nous avons vu qu'il fait, d'ordinaire, triompher les novateurs.

Les anciens avaient été élevés dans l'admira-

[1] *Oiseaux*, v. 1110.
[2] *Id.*, v. 1685.

tion des vieux héros helléniques : Homère et Eschyle avaient chanté les combats de ces hommes merveilleux et des divinités de l'Olympe. On croyait que ce genre d'éducation était essentiel pour former de bons citoyens. Les sophistes ont changé tout cela ; maintenant on regarde comme des niais les gens qui n'ont pas reçu d'autre instruction. Ce sont des rustres bons, tout au plus, pour aller se battre, mais incapables de faire un raisonnement subtil.

Dans la nouvelle Athènes, le campagnard, le vieux soldat, est bien inférieur à l'élève des sophistes, car il ne sait pas parler, il ne sait pas soutenir un procès. Dans une assemblée de gens oisifs et bavards, un avocat disert et subtil l'emportera toujours sur un soldat. Voilà pourquoi l'ancienne civilisation, religieuse et héroïque, cède le pas à celle que représente Pisthétérus.

Aristophane ne manque pas l'occasion d'accuser les sophistes de mauvaises mœurs. Pisthétérus dit[1]: « Je veux une ville où le père d'un beau garçon « m'arrête dans la rue et me dise d'un air de « reproche, comme si je lui avais manqué : « Ah! « c'est bien agir, Stilbonide! tu as rencontré mon

[1] *Oiseaux*, v. 137.

« fils qui revenait du bain... tu ne l'as pas em-
« brassé, *non illexisti, neque testiculos attrec-
« tasti !* »

Afin qu'il n'y ait aucun doute sur les mœurs du personnage, la Huppe l'engage à aller dans une ville de délices située près de la mer-rouge — ou en Élide — ou dans la Locride Opontienne, tous pays fort mal renommés[1].

Ainsi comprise la comédie des *Oiseaux* devient une satire des plus virulentes et des plus amusantes contre les nouvelles écoles philosophiques.

[1] Dans Juvénal, Canope est prise comme le type de la ville des débauchés les plus éhontés. En Élide, la pédérastie à prix d'argent était acceptée comme chose naturelle. Les Locriens Opontiens étaient des brigands ; en Grèce, *promesse de Locrien* était un proverbe.

§ IV

Aristophane a-t-il attaqué la culture ? — Les *Grenouilles*. — Rupapai. — Thèse littéraire et philosophique d'Aristophane. — L'esthétique d'Aristophane est inattaquable.

Nulle part Aristophane n'a attaqué la littérature et l'éloquence. Nous n'examinerons pas les satires dirigées contre Cléon ; on ne peut que louer Aristophane d'avoir battu en brèche la puissance de ce démagogue.

On a pu trouver les critiques contre Euripide trop acerbes, mais nous partageons pleinement les sentiments d'Aristophane.

Dans les *Grenouilles*, Eschyle regrette le temps où les marins ne savaient que crier *Rupapai*[1]. Ce n'est point pour célébrer les bienfaits de l'ignorance; nous ne pensons pas que les pièces de ce grand tragique soient accessibles à des intelligences obtuses. Elles sont, au contraire, fort difficiles à comprendre, pour qui n'a pas l'habitude de

[1] *Grenouilles*, v. 1073.

raisonner et d'observer. L'interprétation de la pensée se trouve dans cette réflexion de Bacchus[1] : « Aujourd'hui ils discutent au lieu de ramer et « le navire va comme il peut. »

Aristophane avait-il tort de regretter le relâchement de la discipline guerrière quelques années avant la ruine d'Athènes ? Qu'un Anglais lui en fasse un reproche, cela se comprend, car ces gens, par principe, sont hostiles à l'esprit militaire. Nous autres Français, nous savons malheureusement à quoi mènent les belles théories sentimentales contre les prétoriens et le caporalisme !

Le poète, en chantant, en des vers magnifiques, la gloire des ancêtres et en rappelant l'héroïsme du temps passé, accomplissait une mission grande et sainte.

Les critiques ont généralement très mal compris la dispute tragique des *Grenouilles*. Ce n'est pas chose facile de mettre sur la scène une discussion philosophique et littéraire. Aristophane s'est supérieurement tiré de la difficulté [2].

[1] *Grenouilles*, v. 1076.

[2] La question est purement littéraire ; cependant nous avons cru devoir la traiter avec quelques développements, parce qu'il est essentiel de montrer que le poète n'écrivait pas des pamphlets et des libelles, mais qu'il soutenait le bon combat.

Euripide commente les vers d'Eschyle, non comme un poète, mais comme un grammairien. On dirait Voltaire ou La Harpe s'acharnant à étudier les tropes dans le *Cid* et faisant de l'analyse logique à propos des vers de Corneille.

Euripide nous apprend qu'il a changé l'ancienne tragédie, qu'il l'a fait descendre des hauteurs épiques pour lui faire représenter les scènes de la vie commune. C'était [1] « une audace digne de « mort », suivant Eschyle, et sans doute le vieux poète a raison.

L'ampleur du poème ne permet pas d'appliquer ses formes solennelles à toutes choses ; on ne parle pas en vers dans la vie ordinaire.

On ne raisonne pas non plus en vers. Lorsque la poésie abandonne ce qui est son domaine propre, pour descendre à peindre les situations vulgaires, elle perd toute sa raison d'être.

Eschyle entendait que le drame fût réservé à l'expression des sentiments héroïques, à la représentation des scènes hors nature. Il était dans le vrai et la solidité de sa thèse est aussi grande aujourd'hui qu'autrefois.

Y a-t-il rien de plus malsain que de peindre,

[1] *Grenouilles*, v. 951.

en vers tragiques, les situations équivoques, les misères qui se cachent dans les replis du manteau héroïque ? L'homme n'a déjà que trop de tendance à se laisser aller au jeu de ses passions basses. N'est-ce pas un crime de surexciter des sens déjà trop éveillés ?[1] La poésie est encore le véhicule le plus dangereux des sophismes. Que de fois la forme n'est-elle pas embellie pour dissimuler le vide et farder les erreurs du fond ?

Eschyle reproche à son successeur d'avoir rempli ses pièces de lieux communs, de dissertations banales qui peuvent s'appliquer à toutes les situations, de n'avoir jamais serré le sujet d'assez près, d'avoir manqué d'inspiration. Eschyle veut que les idées se pressent dans les vers, qu'on accumule les images en peu de mots, qu'on n'allonge pas le poème par des comparaisons froides et vides de sens. Cette théorie est excel-

[1] Barbier dit dans ses *Iambes* (*Melpomène*) :
« C'en est fait aujourd'hui de la beauté de l'art !
« Car l'immoralité levant un œil hagard
« Se montre hardiment dans les jeux populaires.
« Les théâtres sont partout d'infâmes repaires,
« Des temples de débauche, où le vice éhonté
« Donne pour tous les prix leçon d'impureté.....
« De l'art, de l'art divin, ce bel enfant des cieux,
« Créé pour enseigner la parole des dieux,
« Ils ont fait sur la terre un monstre, un cul de jatte,
« Tronçon d'homme manqué, marchant à quatre pattes.... »

lente ; elle est présentée sous une forme burlesque : les deux tragiques sont mis en demeure de peser leurs vers. Eschyle prétend que dans deux des siens il y a plus que dans toute l'œuvre de son ennemi [1].

Dans d'autres pièces, Aristophane revient sur les défauts d'Euripide. Ses critiques sont toujours très justes.

Il est facile d'appliquer les principes de notre poète aux œuvres du théâtre moderne. La gloire de Corneille a singulièrement grandi de notre temps; nos pères lui préféraient Racine, dont les pièces semblent aujourd'hui bien vieilles. On admirait beaucoup Racine autrefois, parce qu'il avait, disait-on, transporté sur la scène les situations de la vie réelle; il avait donc suivi les traces d'Euripide. Par respect pour les principes classiques, il faisait apparaître des Grecs et des Romains, mais il les faisait agir et parler, le plus souvent, comme des grands seigneurs de la cour.

Racine se condamnait, en adoptant cette méthode, à ne produire que des œuvres bâtardes, sans vitalité. Il eût mieux fait d'écrire des comédies ou des romans; dans ces deux genres l'auteur

[1] *Grenouilles*, v. 1407.

doit peindre très exactement la vie réelle de ses contemporains.

Euripide reproche à Eschyle l'héroïsme *extravagant* de ses personnages ; Voltaire faisait le même reproche à Corneille. Voltaire a si bien suivi ses principes de bon sens qu'il n'a produit que des tragédies aussi ridicules que sa *Henriade*.

Schiller a renouvelé le drame allemand en mettant en scène des personnages invraisemblables, dont la raison n'est pas toujours mieux équilibrée que celle du héros de Cervantès. Les actes héroïques ne sont pas, d'ordinaire, le fait des calculateurs.

Hernani est le chef-d'œuvre de Victor Hugo : les classiques avaient parfaitement raison en relevant les bizarreries de ce drame ; c'est, précisément, parce qu'il est hors d'échelle qu'il est la perle de notre théâtre contemporain.

L'esthétique d'Aristophane est excellente et l'expérience vérifie tous les jours l'exactitude de ses jugements.

§ V

La représentation des *Nuées* a été un acte de courage. — Aristophane brave en face les oligarques. — Epoque de la révision de la pièce. — Socrate le Mélien. — Parabase des *Guêpes*.

Maintenant que nous avons étudié la valeur du témoignage d'Aristophane, il nous faut aborder l'examen de la comédie des *Nuées*. Cette pièce est le document le plus important qui nous soit resté sur Socrate, en dehors des apologies de ses disciples. Beaucoup de critiques regardent cette œuvre comme une mauvaise action et ne sont pas éloignés d'y voir une lâche calomnie.

Il y a trois pièces où la satire personnelle est poussée à ses dernières limites : ce sont les *Chevaliers*, les *Nuées* et les *Fêtes de Cérès*. Tout le monde reconnaît qu'il fallait un singulier courage pour attaquer Cléon, au moment où il faisait trembler les plus hardis de ses ennemis. La légende a embelli la chose ; on a dit que le

poète avait été obligé de jouer lui-même le rôle du démagogue. Nous savons, par un passage de la pièce, qu'on n'avait pas osé faire de masque à sa ressemblance. On oublie de dire, il est vrai, que l'assemblée n'était pas composée comme celle du Pnyx et que les juges étaient des ennemis de Cléon.

Les *Fêtes de Cérès* furent jouées au moment où les oligarques étaient au pouvoir, c'est-à-dire précisément quand les amis d'Euripide triomphaient. C'était, certainement, un acte de courage civique de lancer une pareille attaque, dont la portée politique dépasse de beaucoup ce qu'on est habitué à y voir d'ordinaire. Il ne s'agit pas seulement de tourner en ridicule le langage maniéré et la sophistique de la nouvelle école. Le poète a eu en vue autre chose : il nous montre les conspirateurs arrivant par la ruse et foulant aux pieds les lois antiques.

Lorsque le chœur a démasqué les fourberies de Mnésiloque, il court tout autour du Pnyx : [1]
« Le coupable reconnaîtra s'il existe des Dieux ;
« son exemple enseignera à tous les hommes
« qu'il faut révérer les Divinités, observer la

[1] *Fêtes de Cérès*, v. 672.

« justice et respecter les lois sacrées. » Il n'est pas étonnant que cette pièce n'ait pas eu le prix : les juges du concours n'étaient pas gens à couronner une satire dirigée contre eux et leurs amis.

Les *Nuées* semblent avoir eu le même malheur que les *Fêtes de Cérès*. Quand on les représenta, Socrate était un homme célèbre, entouré de disciples nombreux et puissants : c'était avant la guerre de Sicile ; Alcibiade jouissait d'une grande popularité.

Le poète s'attaquait à forte partie. Il n'eut pas le prix ; rien de plus naturel. La pièce a été retouchée, mais on ne sait pas sur quels points. On ignore si les *Nuées* ont été jouées une seconde fois.[1]

On doit remarquer que le personnage de Phidippide n'est pas composé d'une manière arbitraire. C'est un grand amateur de chevaux, un jeune prodigue, un orgueilleux et un Alcméonide ; il est instruit par Socrate et devient si habile qu'il ne croit plus rien de l'ancienne tradition ; il est le modèle parfait de la jeunesse dorée. N'est-ce pas le portrait d'Alcibiade ? Le poète ne croyait,

[1] Il est certain que le texte actuel se compose de passages empruntés à la première et à la seconde édition.

sans doute, pas être si bon prophète en annonçant qu'il se battrait contre sa patrie.

La révision de la pièce est probablement de l'année 416 ou de 415, peu après la prise de Mélos. On s'explique ainsi très bien une phrase que les critiques ont dénaturée à plaisir. Socrate est appelé le *Mélien*[1]; on a voulu y voir une allusion à l'impie Diagoras de Mélos, qui fut condamné à mort. C'est aller chercher les choses bien loin et la plaisanterie serait bien mauvaise.

M. Fouillée, lui-même, dit qu'Aristophane[2] « sema dans le peuple une idée qui devait gran- « dir plus tard et porter ses fruits. » N'est-il pas beaucoup plus naturel de penser qu'il y a là simplement une expression proverbiale pour dire l'affamé ? On sait que *famine de Mélos* s'entendait d'une détresse extrême, par allusion aux souffrances éprouvées par les habitants durant le siège. A plusieurs reprises le poète dit que Socrate et Chérophon sont des va-nu-pieds et des crève-de-faim.

Aristophane paraît avoir été très sensible à l'injustice qui lui avait été faite. Dans la parabase des *Guêpes* il s'exprime ainsi : « L'année dernière

[1] *Nuées*, v. 830.
[2] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 362.

« le poète a attaqué ces fiévreux, pâles et fris-
« sonnants, qui dans l'ombre étranglaient vos
« pères, étouffaient vos aïeux, et qui, se couchant
« dans le lit des hommes les plus inoffensifs,
« amassaient contre eux procès, assignations et
« témoignages, au point que beaucoup d'entre
« eux couraient se réfugier auprès du polémar-
« que... L'an dernier vous l'avez trahi quand il
« semait les idées les plus neuves, qui n'ont pas
« jeté de racines, parce que vous n'en avez pas
« bien saisi la valeur..... » Il s'agit évidemment des *Nuées;* cependant il se présente quelques difficultés pour appliquer à cette comédie les expressions de la parabase.

Il est possible que dans la première édition l'attaque portât moins directement contre Socrate et qu'elle eût une portée plus générale, s'en prenant à tous les sophistes[1]. Peut-être, cependant, y a-t-il une allusion à quelque procès retentissant engagé par Chérophon. Ce démagogue,

[1] Suivant Grote et quelques autres auteurs, Socrate était un sophiste. M. Fustel de Coulanges (*Cité antique*. Livre V, chapitre I) dit : « Socrate, tout en réprouvant l'abus que les « Sophistes faisaient du droit de douter, était pourtant de « leur école... La révolution que les Sophistes avaient com- « mencée et que Socrate avait reprise, avec plus de mesure, « ne fut pas arrêtée par la mort d'un vieillard. » Nous pensons qu'aujourd'hui il n'est plus permis de confondre Socrate avec les sophistes.

grand ami de Socrate, est souvent malmené par le poète.

Il semble que la comédie des *Nuées*, bien que mal accueillie par les juges, fût assez populaire. Dans le *Banquet* de Xénophon[2], un bateleur syracusain pose à Socrate différentes questions visiblement empruntées à la pièce d'Aristophane. Il lui demande, notamment, combien il y a entre eux de sauts de puce, car on dit « que tu es très « fort sur cette géométrie-là. »

[2] *Banquet*, chapitre VI, § 8. Traduction Talbot.

§ VI

Opposition apparente entre Aristophane et Xénophon. — Chérophon. — Socrate Cynique. — Pauvreté volontaire et renoncement. — Vie au jour le jour. — Le vol laconien.

On a quelquefois reproché au poète d'avoir fait un tableau par trop fantaisiste. Tandis que Xénophon nous montre son maître courant les rues et enseignant un peu partout, il semble ici que tout se fait mystérieusement, que les disciples forment une association, comme un couvent pythagoricien.

Chez les anciens, il y a eu toujours deux modes d'enseignement. Nous n'attachons pas à cette distinction toute l'importance qu'on lui a quelquefois donnée. Cependant on ne peut pas admettre que Socrate se contentât de se promener avec ses amis à la recherche de discussions sans suite. Comme il excellait dans le dialogue, ses disciples ont conservé cette forme, qui était très propre à la

réfutation et qui surtout leur permettait d'échapper à la nécessité d'une exposition trop rigoureuse.

Le poète comique est obligé de matérialiser les idées pour pouvoir les présenter sous une forme sensible à la foule. Il se permet d'introduire des personnages purement symboliques, comme la Pauvreté, le Juste et l'Injuste. Les pièces d'Aristophane sont des *moralités* plutôt que des comédies à la manière moderne ; elles ont toujours des affinités grandes avec la féerie. Il faut accepter toutes les conséquences du genre.

Il semble presque impossible, au premier abord, de porter sur la scène une discussion purement métaphysique ; cependant notre poète y parvient grâce aux ressources que lui prête la féerie. Socrate se prétend inspiré des Dieux, on le représentera comme un grand-prêtre ; il discute toutes les questions les plus subtiles, on le figurera plongé dans la méditation ; il reprend les thèses d'Anaxagore, il adorera une sphère d'argile ; il soutient que les maîtres sont supérieurs aux pères, on transformera son école en couvent pythagoricien. Ainsi toutes les parties de la doctrine de Socrate seront marquées de signes sensibles.

Xénophon poursuivait un but particulier en écrivant ses *Mémoires* ; il entendait démontrer

que Socrate n'avait enseigné que de bonnes choses à la jeunesse : pour cela il devait figurer le maître parlant toujours en public. Il niait l'existence d'une doctrine cachée. Il ne manque pas de donner les noms des interlocuteurs ; il semble ainsi faire appel à leur témoignage ; ce sont des témoins qu'il cite pour certifier ses dires. Les *Mémoires* sont une apologie ; les thèses ont été placées au commencement et le reste de l'ouvrage est là pour fournir la preuve[1].

Suivant Aristophane, Chérophon est le type du Socratique : ce personnage, très lancé dans le parti démagogique, devait être odieux aux juges du théâtre, qui étaient, au contraire, favorablement disposés pour le maître. Les attaques du poète sont donc, peut-être, une précaution oratoire. Platon ne semble pas avoir gardé un très bon souvenir de son condisciple, qui lui paraissait passablement extravagant.

Aristophane fait de Socrate et de ses disciples quelque chose comme des Cyniques[2] ; ce portrait

[1] Il nous paraît certain que Xénophon a imaginé les scènes, mais qu'il a fidèlement reproduit les idées socratiques ; naturellement il n'a pas tout dit.

[2] Curtius rapporte ce fragment du poète Eupolis : « Moi « aussi, je déteste ce Socrate, ce mendiant bavard, qui raf- « fine sur toutes choses et coupe les cheveux en quatre ; la « seule chose à laquelle il n'ait pas songé, c'est où il prendra « aujourd'hui de quoi manger. » (Tome IV, page 132.)

nous paraît exact. Antisthène et Diogène exagèrent cette manière de vivre, mais il n'est pas douteux qu'ils imitaient Socrate. Xénophon prétend bien que son maître n'approuvait pas qu'on négligeât trop le corps; mais il écrit un panégyrique[1].

Nous avons de nombreux passages où Aristophane prend Socrate comme un modèle de saleté; si cela eût été une calomnie, la plaisanterie aurait manqué complètement son effet.

Dans Xénophon, nous voyons que le maître vivait très misérablement; Antiphon lui dit[2] : « Tu vis de telle sorte qu'il n'y a pas d'esclave « qui voudrait vivre sous un pareil régime; tu te « nourris des plus grossiers aliments, tu bois les « plus vils breuvages ; non-seulement tu as un « méchant vêtement, mais il te sert l'été comme « l'hiver; tu vas sans chaussures et sans tunique. »

Dans le *Banquet* de Platon, Apollodore raconte qu'il a rencontré Socrate ayant des sandales aux pieds, contre sa coutume; étonné il lui demande où il va si beau.

[1] Socrate engage Epigène à suivre les gymnases. (*Mémoires*. Livre III, chapitre XII.) Il lui montre qu'il faut souffrir les fatigues requises par les maîtres dans le but d'arriver à avoir toute sa vie un corps sain et vigoureux. Cela n'est pas contraire à la doctrine des Cyniques.

[2] *Mémoires*. Livre I, chapitre, VI § 2.

Dans le *Banquet*[1] de Xénophon, Antisthène et Charmide font assaut de paradoxes pour prouver l'avantage de vivre dans la misère ; il s'agit bien ici de la misère des Cyniques.

Charmide dit qu'il ne craint plus les voleurs, les sycophantes : « Je dors paisiblement couché « tout de mon long..., jadis, je payais tribut à « l'État ; aujourd'hui la république est devenue « ma tributaire et me nourrit. Il y a plus : *quand « j'étais riche, on m'injuriait à cause de mes « relations avec Socrate ;* maintenant que je suis « devenu pauvre, personne n'en prend aucun « souci... »

Antisthène soutient, avec esprit, qu'il est fier de sa richesse, qu'il a le superflu au milieu de sa misère ; il rapporte le mérite de ce genre de vie à son maître. « Suis-je sollicité par quelque désir « amoureux ? Qui se présente me suffit. Celles à « qui je m'adresse me comblent de caresses, « parce qu'elles n'ont personne qui veuille aller « avec elles... *Socrate*, que voici et *qui m'a « procuré cette fortune,* ne calculait, ne pesait « jamais avec moi, mais tout ce que je pouvais « emporter, il me le donnait... Il est encore une « possession bien douce, le loisir..... qui me

[1] *Banquet*, chapitre IV.

« permet.., ce que je prise par dessus tout le « reste, de *passer à l'école de Socrate des jour-* « *nées entières*. Or, Socrate n'admire pas avant « tout ceux qui comptent des sommes d'or, mais « ceux qui lui plaisent : c'est avec ceux-là qu'il « passe sa vie. »

Xénophon a parfaitement accusé, dans ce discours, l'affinité qui existait entre la vie cynique et les habitudes de Socrate.

Socrate, dans le cours de son entretien avec Aristippe[1], cherche à démontrer que les hommes doivent d'autant plus se soumettre à la discipline du renoncement que l'ambition de leur âme est plus grande. Celui qui est élevé pour commander la cité doit s'exercer à vaincre tous ses désirs. Aristippe lui objecte qu'il arrive à constituer une existence bien misérable à ces personnages supérieurs.

« Quoi donc, répond Socrate, ne vois-tu pas « cette différence entre les maux volontaires et « ceux qui ne le sont pas que celui qui consent « à endurer la faim peut manger dès qu'il le « voudra... ; mais l'homme qui souffre par néces- « sité peut-il, quand il le veut, cesser de souffrir ? « D'ailleurs, celui qui souffre volontairement se

[1] *Mémoires*. Livre II, chapitre I.

« console de ses maux par une douce espérance, « comme on voit les chasseurs supporter gaie- « ment les fatigues par l'espoir d'une capture..... « Ceux qui travaillent pour avoir de bons amis « ou pour triompher de leurs ennemis, pour se « fortifier le corps et l'âme et, par ce moyen, bien « conduire leur maison.., comment ne pas croire, « qu'avec un tel objet devant les yeux, ils sup- « portent, avec plaisir, toutes les fatigues et « qu'ils aient une vie heureuse, contents d'eux- « mêmes, loués et enviés des autres hommes?...»

Aristophane représente les disciples comme de pauvres diables à peine vêtus, vivant dans une maison misérable, pleine de vermine, uniquement préoccupés des choses de l'esprit.

Le chœur dit à Strepsiade : [1] Si tu sais suppor- « ter les épreuves, rester debout, marcher sans « te fatiguer jamais, résister au froid, te soucier « peu de dîner, t'abstenir de vin, d'exercices « dans le gymnase [2] et d'autres folies semblables,

[1] *Nuées*, v. 415.

[2] Ce passage pourrait paraître en contradiction avec ce que nous avons rapporté de l'entretien sur la gymnastique. Il faut toutefois remarquer que Socrate assigne aux exercices du corps un but pratique très prochain. Il devait considérer comme peu digne la passion de ses concitoyens pour les gymnases et le sport.

« si tu crois, enfin, que le plus grand des biens
« c'est de vivre et de penser mieux que le vulgaire
« et de briller dans la lutte de la parole... »

Le poète nous donne ici le portrait du parfait Cynique et du parfait Socratique. Ce renoncement aux plaisirs de la vie paraissait presque impie aux Grecs. Avec leur imagination merveilleuse, ils croyaient que toutes les belles choses leur étaient offertes par des Dieux bienveillants. Ne pas profiter de ces présents, n'était-ce pas se montrer irrévérencieux envers les bienfaiteurs de l'homme ?

On a cru quelquefois que le poète accusait Socrate de rechercher l'argent : ce serait évidemment une calomnie peu conciliable d'ailleurs avec le renoncement que nous venons de décrire. On sait que Socrate n'avait pas assez de moqueries pour l'avarice des sophistes.

Strepsiade dit à son fils[1] que les philosophes enseignent, qnand on les paie, à gagner également des causes justes ou injustes. On pourrait croire, que ce n'est qu'une baliverne débitée par le vieil ignorant, mais plus loin le chœur dit que, grâce aux leçons qu'il va recevoir, il deviendra

[1] *Nuées*, v. 98.

un avocat fort habile et qu'il gagnera beaucoup d'argent.

Nous ne connaissons pas l'histoire de tous les Socratiques; il y en a eu dans tous les rangs de la société. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'il fût sorti de l'école des avocats retords, peu scrupuleux et grands mangeurs d'honoraires[1].

Aristophane ne dit nulle part que Socrate fît payer ses leçons. On trouve une allusion aux salaires donnés aux maîtres de rhétorique dans un passage où Socrate s'écrie[2] : « Comment jamais « avec un pareil ton se tirer d'une accusation, citer « des témoins, toucher et convaincre? et quand « on pense qu'Hyperbolus a appris cela pour un « talent ![3] » Jamais on n'a représenté ce démagogue comme un élève de Socrate : il s'agit évi-

[1] Socrate insistait un peu trop sur le côté utilitaire de l'enseignement moral. Dans un entretien avec Euthydème (*Mémoires*. Livre IV, chapitre II), il semble indiquer au jeune homme qu'en suivant ses leçons on est sûr de réussir dans les affaires.

Mélitus accusait Socrate d'approuver ceux qui cherchent le gain par des moyens illicites; faisait-il allusion à la conduite de quelques disciples connus du peuple ? On sait, d'ailleurs, qu'à Sparte, cité modèle pour les philosophes, l'argent était fort recherché, malgré les apparences d'austérité.

[2] *Nuées*, v. 874.

[3] Peut-être était-ce un proverbe : la mère d'Hyperbolus était connue comme une usurière émérite.

demment ici d'autres maîtres, qui faisaient payer cher leurs leçons.

Les disciples réunis autour de Socrate sont sans ressources régulières et vivent souvent d'expédients; quelques-uns sont des maîtres fripons : Strepsiade[1] perd dans cette maison son manteau et ses souliers qui, pour sûr, lui ont été dérobés. Le maître[2], lui-même, est accusé d'avoir volé un morceau de viande dans un gymnase. Peut-être est-ce un reste de la première édition, où il aurait été question des sophistes en général. On peut aussi trouver là une critique amère des idées laconiennes de l'école socratique.

Aristophane ne partageait pas la haine aveugle des démagogues contre les Spartiates ; mais il ne les aimait pas et encore moins les admirait-il. Il ne manque jamais de bien accuser la supériorité d'Athènes, pays vraiment hellénique.

Xénophon, dans son livre sur le *Gouvernement de Lacédémone,* rapporte, comme une institution admirable, l'usage de forcer les enfants à voler pour se nourrir : il est plus que probable que le poète fait ici allusion à ces mœurs singulières.

[1] *Nuées,* v. 856

[2] *Id.* v. 179.

§ VII

Les leçons de Socrate à Strepsiade. — Phidippide et les nouveaux poètes. — Le droit paternel supprimé. — L'esprit de Socrate n'est pas scientifique.

Les leçons que donne Socrate à Strepsiade sont des chefs-d'œuvre de comique. On a prétendu que le poète a montré là sa parfaite ignorance de l'enseignement socratique. C'est une erreur ; il usait de son droit en choisissant ce qu'il trouvait de plus propre à motiver le rire. On ne peut pas lui demander d'exposer ce qu'il y a de vrai et de bon dans le système de ses adversaires ; il doit naturellement les attaquer par les points faibles.

Socrate a rendu un grand service à la philosophie en créant les définitions précises ; de là dérivait la nécessité de discuter le sens de chaque mot et d'entrer souvent dans des subtilités grammaticales. C'est de ce côté que porte la critique d'Aristophane.

A plusieurs reprises, Molière a attaqué les savants de son temps. Il a suivi le même procédé qu'Aristophane, il a égayé l'auditoire en lui servant un tableau passablement chargé des puérilités des écoles. Nous n'avons, certainement, pas le droit de nous montrer plus exigeants pour le comique antique que nous ne le sommes pour le moderne [1].

L'esprit grec n'était que trop porté à discuter sur des mots [2]. Il suffit de jeter les yeux sur les dialogues de Platon pour voir que, bien souvent, le philosophe triomphe de ses adversaires, plutôt en les embarrassant dans un dédale de mots qu'en prouvant la vérité de ses thèses. Ce n'est pas à dire, pour cela, que Socrate doive être assimilé aux sophistes, comme on l'a fait trop souvent; mais il employait un procédé qui était commun à toutes les écoles.

Instruit dans la dialectique, le vieux Strepsiade

[1] Nous pensons qu'il faut tenir grand compte des critiques adressées par Molière aux savants de son temps.

[2] Le danger de la dialectique est la confusion qui s'établit très facilement entre les genres simples et naturels et les genres complexes et artificiels. La distinction à poser entre ces deux classes de résultats n'a pu être bien faite par les anciens, c'est pourquoi ils ne purent, en général, arriver à découvrir les lois de la nature. La génération, l'altération et tout le vieux matériel de la mascarade scolastique ne servaient qu'à dissimuler le problème aux yeux des faux savants.

discute avec les usuriers ; il leur prouve qu'ils ne savent pas ce qu'ils disent. Il fait comme Socrate, il entraîne son adversaire en dehors du terrain où celui-ci avait mis la question, pour lui proposer des subtilités, parmi lesquelles l'homme peu instruit ne tarde pas à s'embrouiller.

Les scènes où Phidippide insulte son père sont celles qui ont motivé le plus de critiques. Le jeune homme est figuré comme ayant tous les goûts de la nouvelle génération, tandis que Strepsiade en est resté aux vieux auteurs et aux vieux usages. Le vieillard demande à son fils de chanter du Simonide, en jouant de la lyre, puis de réciter un passage d'Eschyle, une branche de myrte à la main. Phidippide trouve tout cela profondément ridicule ; il déclare Eschyle absurde, Simonide détestable ; il se met à déclamer des vers d'Euripide, où il est question d'un inceste.

Nous trouvons là, comme toujours, l'association des thèses philosophiques nouvelles et de la littérature qu'Aristophane considère comme démoralisante.

Cette scène avait dû être populaire, car, d'après Xénophon, les accusateurs de Socrate disaient qu'il enseignait à outrager les parents. Le disciple est assez mal à son aise pour expli-

quer la pensée du maître. M. Fouillée croit que certains parents se plaignaient qu'on remuât trop d'idées dans la tête de leurs enfants; il pense avec raison que l'Université le permettrait encore moins que ne le faisait la démagogie athénienne[1].

Phidippide démontre très clairement à Strepsiade qu'il a le droit de correction sur lui. En effet, d'où le père tire-t-il, lui-même, ce droit vis à vis de l'enfant? de sa supériorité intellectuelle; or, cette supériorité est aujourd'hui renversée, car Phidippide est beaucoup plus savant que son père et c'est à lui de le corriger pour son bien. En vain, on objecte la loi; mais qu'est-ce donc, sinon l'expression d'une volonté humaine, qui peut

[1] Il nous semble convenable de reproduire le remarquable jugement de M. Fouillée : « Si Socrate vivait parmi nous, si « l'Université française avait l'honneur de le compter parmi ses « professeurs de philosophie, il se ferait, sans doute, beaucoup « d'ennemis : on ne le mettrait pas à mort, mais on lui enlè- « verait sa chaire et on fermerait son cours. Le meilleur des « ministres de l'Instruction publique se conduirait comme « Anytus et Mélitus, *mutatis mutandis*, et n'en n'aurait pas « pas moins la conscience tranquille. Qu'on déclame mainte- « nant contre le despotisme et l'intolérance de la démagogie « athénienne! Avons-nous lieu d'être si fiers de nous-mêmes?» (Tome II, page 380.)

On ne peut mieux parler.

Nos mœurs ne permettraient plus, sans doute, de mettre à mort un philosophe, mais elles autorisent à le réduire à la misère. Les académiciens ont exercé cette noble vengeance sur A. Comte.

être une erreur et que la science doit rectifier ? Au contraire de cette loi factice, n'y a-t-il pas la loi naturelle, que l'on observe chez les animaux et ne voit-on pas le coq battre son père ?

Tout cela est fort solide et ce n'est qu'un raisonnement socratique poussé un peu loin [1]. Quand Strepsiade va pour détruire la maison du philosophe, son fils déclare qu'il ne fera rien contre son maître. A la famille sociale s'est substituée la famille morale. C'est l'esprit du couvent pythagoricien.

On s'est demandé pourquoi le poète avait montré Socrate occupé de recherches physiques, alors que nous savons, par Xénophon, qu'il regardait ces études comme oiseuses. Le témoignage du disciple n'est pas toujours infaillible ; dans le chapitre VII du livre IV des *Mémoires*, sa préoccupation est de démontrer l'indépendance de son maître vis-à-vis d'Anaxagore.

M. Fouillée s'exprime ainsi [2] : « Les plus menus « objets sont soumis à cette analyse ; combien de « fois une puce saute-t-elle la longueur de ses « propres pattes ? Comment se produit le bour-

[1] Ce raisonnement est tout aussi solide que ceux du chapitre IV, livre IV des *Mémoires* sur les lois naturelles. Voir le premier appendice.

[2] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 357.

« donnement d'un cousin ? Questions qui ne sem-
« bleraient pas aujourd'hui si ridicules..... »; et il ajoute en note qu'on a fait des recherches de ce genre et qu'on a effectivement mesuré le saut des puces elles-mêmes. Mais la question n'est pas là ; Aristophane admet très bien les recherches scientifiques ; tout au moins ne voyons-nous rien, dans ses œuvres, qui soit de nature à nous donner une autre idée de lui.

Il faut mettre beaucoup de bonne volonté pour trouver quelque chose de scientifique dans la discussion sur la puce et sur le cousin. Il semble bien qu'en effet Socrate aimait assez à poser des questions de ce genre. Dans le *Banquet*[1] de Xénophon, il demande pourquoi la flamme brillante répand de la lumière, tandis que le cuivre (brillant aussi) n'en donne pas, — pourquoi l'huile augmente la flamme, tandis que l'eau (bien que liquide aussi) éteint le feu. Nous parlerons dans le troisième chapitre des objections enfantines que Socrate faisait à la théorie d'Anaxagore sur le soleil.

La science de ce temps s'arrêtait, trop souvent, à des cliquetis de mots que l'on prenait pour des arguments ; on établissait des analogies, tout à

[1] *Banquet*, chapitre VII, § 4.

fait artificielles, entre choses bien dissemblables. La dialectique était encore dans l'enfance.

Socrate était curieux, comme tous les Grecs, mais nous croyons qu'il satisfaisait sa curiosité avec une science bien futile. Il n'avait pas beaucoup de goût pour les recherches physiques : les grandes écoles philosophiques de l'antiquité ont suivi son exemple. On écrivait de gros volumes sur la nature, mais on ne faisait pas d'expériences.

On ne fait pas de science en amoncelant de grands raisonnements ou en relevant des observations sans suite et sans but. M. Fouillée se trompe quand il croit que l'on fait œuvre de savant en mesurant le saut d'une puce. Le savant n'est pas celui qui remplit des volumes de mesures météorologiques et autres, mais celui qui cherche des principes et fait des expériences *raisonnées* en vue de mettre en évidence les termes de la loi.

Le moyen-âge n'a pas fait faire un pas à la science : il est même probable qu'au XV[e] siècle on était un peu moins avancé que vers la fin de l'empire romain. On croyait que, pour établir une philosophie générale, il suffisait d'avoir une connaissance superficielle de la nature. Le jour où l'esprit humain s'ouvrit à la science moderne,

toute l'œuvre de la scolastique fut jetée au panier[1].

Au dernier siècle et durant une partie de celui-ci, la philosophie s'est mise de nouveau à divaguer. A. Comte eut le mérite de protester contre les spéculations creuses de ses contemporains ; mal lui en prit, car une coalition monstrueuse de philosophes et de savants le poursuivit de sa haine.

Il y a quelques années encore on faisait la psychologie sans avoir la moindre notion de physiologie : un professeur se serait cru déshonoré s'il avait tenu compte des observations. L'école de Cousin dépassa de beaucoup les folies des scolastiques : ceux-ci ne niaient pas, en principe, la nécessité de l'étude physiologique, mais ils faisaient cette étude dans des livres surannés.

Proudhon a plaisamment dépeint les professeurs de son temps : « Le philosophe s'enferme dans « sa chambre, ferme les contrevents, tire les « rideaux, se met les poings sur les yeux et

[1] On était tellement dégoûté de la scolastique que l'on accueillit, avec enthousiasme, les rêveries de Descartes. Ce philosophe n'aimait guère l'expérience, mais il supprimait tout le vieux fatras. Son mérite fut de remplacer les genres complexes de l'ancienne école par des genres plus purs et par suite plus scientifiques.

« songe. Ne troublez pas sa contemplation ! Il « étudie le moi, il fait de la psychologie[1]. »

Ce qu'il y a de curieux c'est que les rêveries des psychologues, acceptées comme des dogmes indiscutables dans l'enseignement, exercèrent une influence profonde et néfaste sur les sciences naturelles. Les physiologistes se crurent obligés de se soumettre aux décrets infaillibles des professeurs de philosophie ; il en est résulté une série considérable de confusions qui obscurcissent encore aujourd'hui l'étude de la biologie. De là sont venues les idées sur la localisation des facultés, sur la corrélation des formes cérébrales et des fonctions morales, etc.

Aujourd'hui encore nous voyons beaucoup de savants médecins transporter dans l'étude de l'homme leurs préoccupations psychologiques et se payer de mots, comme les scolastiques. On trouve à chaque pas des erreurs de ce genre dans les livres qui traitent du cerveau et des maladies mentales.

[1] *Création de l'ordre.* Chapitre 11, § 9.

CHAPITRE II.

LES MŒURS SOCRATIQUES.

§ I

Immoralité des sophistes. — Les nouveaux usages — Les mœurs thébaines. — La famille grecque. — L'esclavage.

Mélitus accusait Socrate de corrompre la jeunesse : Xénophon prend les choses à la lettre et n'a pas de peine à prouver que son maître a toujours combattu les amours contre nature.

D'après le disciple, la haine de Critias contre Socrate aurait eu pour origine une cruelle moquerie du philosophe au sujet des relations du futur tyran et d'Euthydème[1].

[1] « S'étant aperçu que Critias, épris d'Euthydème, voulait « en jouir à la manière de ceux qui abusent de leur corps pour « satisfaire à leurs désirs amoureux, il s'efforça de l'en « détourner : on prétend que Socrate dit, devant une nombreuse « assemblée et en présence d'Euthydème, que Critias avait, « selon lui, quelque ressemblance avec un porc, puisqu'il « voulait se frotter contre Euthydème, comme les porcs se « frottent contre les pierres. » (*Mémoires*.— Livre I, chapitre II).

Quelques modernes n'ont pas été convaincus ; ils ont pensé qu'on pouvait, à bon droit, reprocher au philosophe un vice si fort répandu dans l'antiquité.

M. Fouillée n'a pas adopté cette opinion si injurieuse pour le philosophe, et vraiment il est difficile de ne pas admettre ses conclusions [1].

Les théories morales de Socrate méritent un sérieux examen et ont une grande importance dans le débat. M. Fouillée admet qu'à cette époque la Grèce avait donné droit de cité à l'amour unisexuel ; il y a là une grande exagération. Cette aberration a été malheureusement presque complètement générale plus tard. Il n'en était pas encore ainsi du temps de Socrate.

Aristophane nous servira de guide pour l'étude de ce problème ; nous avons déjà vu qu'il ne se gênait pas pour dénoncer les mauvaises mœurs de ses ennemis. On sait qu'il n'a point reproché à Socrate de se livrer à des excès honteux.

Nulle part notre poète n'accuse Cléon de mœurs contre nature. Il le dépeint comme un vaurien, un voleur, un effronté, un gourmand, mais il ne fait jamais allusion à des habitudes pédérastiques. Dans les *Chevaliers*, Cléon se

[1] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 209.

vante d'avoir fait priver Gryttus de ses droits de citoyen et d'avoir réfréné les plus sales débauches. Le démagogue avait été l'ennemi de Périclès ; il avait soutenu les conservateurs dans leurs attaques contre les nouveautés ; il avait, de concert avec Thucydide, porté l'accusation contre Anaxagore.

Cléon appartenait complètement à l'ancienne Athènes et n'avait rien appris des sophistes. C'était, sans aucun doute, un énergumène sans conscience, mais ce n'était pas un infâme. Ce point est très important à constater, parce qu'il nous permet de saisir facilement l'époque où les mœurs se dépravèrent terriblement dans Athènes.

La nouvelle génération d'orateurs ne ressemblait à Cléon que par sa cupidité et son effronterie. Nous voyons les jeunes de son parti se montrer beaucoup plus libres dans leurs mœurs.

Dans les *Chevaliers*, Aristophane accuse les orateurs d'habitudes honteuses[1]. A plusieurs reprises, dans ses comédies, il revient sur la

[1] Le charcutier raconte que, dans sa jeunesse, il allait voler de la viande au marché : « Si on se doutait du tour, je cachais « la viande entre mes fesses et je niais de par tous les dieux; « aussi un orateur dit-il, en me voyant faire : « Cet enfant ira « loin, il y a en lui l'étoffe d'un homme d'État. »

Le chœur répond : « Il raisonnait juste : voler, se parjurer « et faire de son derrière un recéleur, trois conditions pour « arriver haut. »

pédérastie qui était pratiquée dans les écoles des sophistes et des rhéteurs; c'est un de ses sujets favoris.

Les poètes tragiques étaient également accusés de ces vices : Agathon est traité de femme[1].

Euripide, tant attaqué par le poète, ne semble pas avoir suivi ces exemples abominables.

Dans les *Nuées*, Aristophane met en présence l'ancienne et la nouvelle Athènes, celle-ci toute imprégnée de l'esprit sophistique et dégradée dans ses mœurs.

Dans cette pièce, le *Juste* interdit les bains chauds; on sait quelle influence ces établissements ont eu dans l'antiquité et quels rendez-vous s'y donnaient. C'était alors une nouveauté dans Athènes et ce luxe était une conséquence de l'imitation des mœurs asiatiques.

Le christianisme, par une réaction devenue nécessaire, fut amené à condamner ces bains, dont le maintien était incompatible avec la réforme morale de l'empire romain.

[1] *Fêtes de Cérès*. Les scènes entre Mnésiloque, Euripide et Agathon, ne peuvent guère se traduire en français; quand Agathon apparaît, Mnésiloque le prend pour une femme; il porte d'ailleurs un costume presque féminin. On sait, par Xénophon, qu Aristophane n'a pas calomnié Agathon dont le mœurs étaient déplorables.

Nous savons, par Xénophon, que l'amour unisexuel était considéré comme parfaitement licite chez les Thébains et les Éléens[1]. Pour les premiers, on a une explication très suffisante, en remarquant que c'est en Béotie que l'influence directe de la Phénicie est le plus nettement apparente. Il y avait là un vieux fonds de traditions sémitiques.

A Athènes, on fit, pendant bien longtemps, des distinctions. La prostitution à prix d'argent était réputée infâme, mais on ne trouvait pas mauvais qu'il y eût des liaisons thébaines : celles-ci étaient désintéressées.

Dans *Plutus*[2], Chrémyle appelle honnêtes ceux qui suivent ces usages et ne demandent pas d'argent. Cette manière de voir dura, sans doute, fort longtemps. Eschine sut tirer de la réprobation unanime du peuple pour les prostitués à prix d'argent une arme redoutable contre le parti de Démosthène, en faisant condamner Timarque.

Nous voyons encore dans le *Banquet* de Xénophon que, du temps de Socrate, la plupart des gens honorables trouvaient les mœurs thébaines indignes des citoyens ; mais nous devons aussi

[1] *Gouvernement des Lacédémoniens*, chapitre II, § 12.
[2] *Plutus*, v. 156.

reconnaître que les Athéniens qui soupent avec Socrate sont bien près de suivre ces mauvais exemples, s'ils n'y sont pas déjà arrivés *(en cachette, il est vrai)* [1].

M. Fouillée nous dit [2] que Socrate chercha à « tourner au profit de la vertu les habitudes « vicieuses de ses contemporains, à purifier et en « quelque sorte à sanctifier l'amour. Il ne sut pas « trouver le véritable remède dans un *retour à* « *la nature*, dans le *culte de la femme*, mais « ce n'est pas lui qu'il faut accuser, c'est son « époque. »

[1] *Banquet*, chapitre VIII, § 34. A cette époque les mauvaises mœurs avaient singulièrement pris droit de cité à Athènes. Callias, chez qui a lieu le banquet, appartenait à une très grande famille ; il dissipa sa fortune. Aristophane parle de lui dans les *Grenouilles* (v. 428) : ce passage est assez obscur. « Calliam aiunt, istum *Hippobini* filium, cunni « leonina indutum decertare prælio navali. »

Callias était fils d'Hipponicus : on suppose que le poète a voulu le dénoncer comme un débauché hors ligne ; on a été jusqu'à supposer qu'Aristophane aurait fait allusion à des habitudes de bestialité.

A la fin du *Banquet*, Callias et Autolycus manifestent des sentiments bien suspects. (Chapitre VIII, § 42.)

[2] *Philosophie* de Socrate. Tome II, page 209.

M. Fouillée se fait une assez singulière idée de la constitution théorique de la famille. Nous lisons dans son livre sur l'*Idée moderne du droit* (Livre V, chapitre I) : « De là, en « France, au sein de la famille, une idée plus développée des « droits de la femme », des droits des enfants, en même temps « qu'un sentiment de fraternité et d'amitié envahissante qui « tend à faire du père, pour les enfants, comme un frère plus « respecté et de la mère comme une sœur plus aimée. »

L'auteur semble trouver tout cela parfait.

L'examen que nous avons fait ci-dessus répond en partie à M. Fouillée : nous pensons qu'il n'est pas possible d'admettre ses thèses sur la morale grecque. Le culte de la femme nous paraît d'ailleurs un bien mauvais adjuvant moral. Quant au *retour à la nature*, nous avouons ne pas comprendre ce que cela aurait pu être : nous sommes fixés sur les mœurs des hommes non civilisés, si admirés par Rousseau.

Sans nul doute les mœurs des Athéniens n'étaient pas très pures à l'époque de Socrate, mais il s'agit moins ici d'examiner ce qui se passait en pratique que de discuter les théories. Il est, d'ailleurs, bien difficile d'apprécier avec équité les mœurs de peuples si éloignés de nous ; nous ne pourrions entièrement nous fier à la satire de Boileau sur les femmes pour juger le XVIIe siècle.

Nous croyons que dans aucune langue la fidélité conjugale n'a été célébrée d'une manière aussi merveilleuse que par Homère et Eschyle. Ces deux poètes, interprètes fidèles de la tradition nationale, ne chantent pas un sentiment faux et fadasse, comme celui des abstracteurs d'amour parfait. Ils voient les choses à un point plus philosopique et plus religieux. Racine et Corneille

n'auraient su peindre comme Homère la pudeur et la dignité de Nausicaa.

Toute la tragédie des *Euménides* roule sur la théorie du mariage, et, faute de bien comprendre les idées d'Eschyle, beaucoup de commentateurs ne sont pas parvenus à se rendre compte de la moralité de la pièce. Le crime d'Oreste semble aux modernes un forfait inexpiable : nous sommes tentés de prendre parti pour les Erinnyes vengeresses.

Le poète met sous le patronage d'Apollon et de Pallas ses propres thèses philosophiques. Pour Eschyle la femme n'est pas, comme pour le jurisconsulte romain, *filia mariti*. Le poète ne comprend pas l'union comme un contrat, de quelque forme qu'on veuille l'imaginer. Les Erinnyes n'ont pas poursuivi Clytemnestre, parce qu'elle n'était pas du sang d'Agamemnon, mais elles ne veulent pas épargner le prince parricide, encore qu'il ait agi sous l'inspiration prophétique de Delphes. A cette thèse ancienne, Eschyle oppose le respect de la *Justice*[1] qui garde le lit conjugal mieux qu'aucun serment. Le lien du mariage devient ainsi incomparablement plus sacré que les liens naturels.

[1] *Euménides*. v. 228.

Nous pensons qu'aucun philosophe n'a dépassé cette conception.

Dans cette antique et forte littérature on ne trouve assurément pas ce singulier sentiment qui a inspiré presque toutes les œuvres poétiques modernes et qu'on nomme le culte de la femme. Nous ne saurions partager sur cette question les sentiments de M. Fouillée ; nous pensons que ce n'est là qu'une dépravation de l'esprit, qui ne peut enfanter que la galanterie chevaleresque et le sigisbéisme.

Sous l'influence de ces idées malsaines, Lamartine a écrit *Jocelyn*, poème que Proudhon a parfaitement apprécié[1] : « Telle est la faiblesse « du jugement de M. de Lamartine qu'il ne « s'aperçoit pas que son héros fait autant honte « à l'amour qu'à la religion et à la vertu. Puisque « Jocelyn s'est fait prêtre par un acte d'héroïsme, « la foi, la Justice, la poésie, le cœur humain, « le plus simple bon sens n'admettent plus qu'a- « près ce sacrifice la perte de son amour lui pèse « quelque chose. »

Le vice essentiel de la société grecque résidait dans l'esclavage : cette institution diabolique perd

[1] *Justice*. 11e Etude, § XXII, 1re édition.

toute société qui la pratique ; elle corrompt le maître encore plus, peut-être, que l'esclave.

Dans les pays modernes le danger était, cependant, bien moindre que dans l'antiquité, parce que l'esclave était séparé du maître par le préjugé de couleur.

Plus l'esclave est rapproché du maître, plus l'esclavage est dangereux. Cette institution a été beaucoup plus funeste chez les anciens que chez les modernes, chez les Espagnols que chez les Anglo-Saxons.

L'esclavage était regardé par les philosophes anciens comme essentiel à une société *policée,* parce qu'il dispensait du travail.

La considération d'un idéal social fondé sur la vertu fortifiait, chez les penseurs, la thèse de l'esclavage. Aristote dit[1] : « Quand on est inférieur « à ses semblables autant que le corps l'est à « l'âme, la brute à l'homme, et c'est la condition « de tous ceux chez qui l'emploi des forces corpo- « relles est le seul et le meilleur parti à tirer de « leur être, on est esclave par nature. » Aux hommes libres l'exercice de la raison, aux esclaves celui du corps. Cette thèse est basée, comme on

[1] *Politique.* Livre I, chapitre II, § 13. Traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

le voit, sur le principe de la séparation absolue des deux éléments, principe complètement admis par Socrate, comme nous le verrons plus bas.

Dans la ville d'Athènes les citoyens ne travaillaient pas beaucoup ; il était facile de voir à quelles fâcheuses conséquences conduisait cette vie oisive. Aujourd'hui encore il suffit de regarder autour de nous pour reconnaître l'influence des mêmes causes.

Dans les classes sociales qui ne travaillent pas, dans celles, notamment, qui, à la mode athénienne, vivent du pouvoir, la démoralisation est extrême. Il en a été ainsi dans tous les siècles, et c'est là une loi de la nature humaine.

La question du travail, qui paraissait assez indifférente aux Socratiques, préoccupe singulièrement les penseurs modernes ; elle doit occuper aujourd'hui une place importante dans l'éthique. Proudhon nous semble avoir très bien exposé le problème dans les lignes suivantes [1] :

« Non seulement le travail est nécessaire à la « conservation de notre corps, il est indispensable « au développement de notre esprit... Autant la

[1] *La guerre et la paix*. Livre IV, chapitre II. Il est curieux qu'Aristote lui-même interdise le travail, y compris l'agriculture, aux citoyens dans la cité idéale. (*Politique*. Livre IV, chapitre VIII, § 2).

« loi de consommation semblait nous humilier, « autant la loi du travail nous relève. Nous ne « vivons pas exclusivement de la vie des esprits, « puisque nous ne sommes pas de purs esprits ; « mais par le travail nous spiritualisons de plus « en plus notre existence : pourrions-nous dès « lors nous en plaindre ? »

Dans l'antiquité, il ne semble pas que les gens raisonnables aient tous partagé les erreurs des philosophes sur le travail, bien qu'aucun ancien n'ait découvert le vice fondamental de l'esclavage. Pour Aristophane et ses amis, le paysan était bien au-dessus du sophiste. Dans les *Grenouilles*, le chœur dit [1] : « Gardons-nous donc de bavarder « avec Socrate et de dédaigner les sublimes « accents de la muse tragique. Passer une vie « oisive à débiter d'emphatiques déclamations, de « niaises subtilités c'est avoir perdu le sens. »

On a cru quelquefois pouvoir utiliser l'*Économique* de Xénophon, pour déterminer les idées de Socrate sur le travail et la famille. Nous pensons que cet emploi n'est pas légitime et que cette œuvre, si intéressante, développe les idées personnelles de Xénophon [2].

[1] *Grenouilles*, v. 1491.
[2] Voir la note finale sur l'*Economique*.

§ II.

Les deux Vénus. — L'amour des âmes. — Le Banquet.
La confusion des sexes.

Socrate distingue avec beaucoup de force deux substances dans l'homme. Bien que les théories des anciens soient fort différentes de celles des écoles modernes, nous nous conformerons à l'usage, et nous appelerons *âme* la substance supérieure; cependant, à notre avis, ce mot peut donner souvent lieu à des confusions.

L'amour pur, celui qui s'adresse aux âmes, est inspiré par Vénus Uranie; on peut lui donner libre carrière sans danger, selon Socrate. Théoriquement, on méprise la Vénus Pandême; mais cette distinction est bien peu pratique.

M. Fouillée n'a pas relevé l'erreur, dans laquelle tombe Socrate, comme elle le mérite. Il est au fond d'accord avec nous, car il dit : « Il y a dans Socrate quelque chose d'Antisthène, « accordant au corps sa pâture pour rendre à « l'âme sa liberté ; cyniques, stoïques, mystiques, « diront avec Socrate que le matériel est sans

« prix et que les *fonctions physiques* sont consé-
« quemment *indifférentes* »[1].

Dans le *Banquet* de Xénophon, on trouve un exposé très intéressant de la doctrine de Socrate en cette matière. Callias aime le bel Autolycus : le philosophe déclare que cela est admirable ; il trouve tout naturel que la grâce de ce garçon soit célébrée et admirée comme s'il s'agissait d'une fille.

Tout ce qui est dit d'Autolycus se dirait très bien d'une actrice relativement sage ; mais Socrate conseille la modération ; il n'approuve pas que les hommes s'embrassent[2].

[1] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 207. On doit rapprocher ce passage de Xénophon : « En amour, il (Socrate) « était d'avis que ceux qui ne peuvent pas maîtriser leur « fougue, en usent comme de tout ce que l'âme réprouverait « sans un besoin impérieux du corps, besoin dont la satisfac- « tion ne doit pourtant imposer à l'âme aucune contrainte. » (*Mémoires*. Livre I, chapitre III, § 14).

[2] Dans les *Mémoires* (livre I, chapitre III, § 11), Xénophon raconte que Critobule ayant embrassé le fils d'Alcibiade, Socrate dit : « Malheureux, sais-tu ce qui t'arriverait, si tu « donnais un baiser à un joli garçon ? Ignores-tu que de libre « tu deviendrais aussitôt esclave ?... que tu n'aurais plus de « cœur pour chercher ce qui est beau et bien ?... Peut-être « même donne-t-on le nom d'archers aux Amours parce que « les beaux garçons blessent de loin. Ainsi, Xénophon, je te « conseille, quand tu verras une personne belle, de fuir sans te « retourner. Pour toi, Critobule, je te conseille de voyager une « année entière : c'est à peine si tout ce temps suffit à guérir « ta morsure. »

Socrate, ayant si bien reconnu le caractère passionné des Grecs, aurait dû, semble-t-il, comprendre tout le danger des liaisons unisexuelles.

Charmide dit au philosophe[1] : « Je t'ai vu « approcher la tête de Critobule et ton épaule « nue de son épaule nue. » — « Hélas ! dit « Socrate, j'ai été mordu là comme par un animal « terrible ; mon épaule s'est ressentie de cette « douleur pendant plus de cinq jours et j'ai « éprouvé comme une démangeaison au cœur. »

Cette anecdote permet de bien comprendre les idées de Socrate : il n'est rien de plus ardent que le discours où il expose la supériorité de l'amour de l'âme sur celui du corps ; les arguments qu'il produit contre la pédérastie sont vraiment singuliers.

Socrate expose[2] que les mignons finissent par dégoûter comme les mets qu'on mange à satiété, « mais l'amour de l'âme est insatiable parce qu'il « est pur..... Comment quelqu'un pourrait-il haïr « celui qu'il sait le regarder comme brave et bon, « qu'il voit plus occupé de la beauté de la « personne aimée que de son propre plaisir ? « Comment deux personnes qui s'aiment d'un « mutuel amour ne seraient-elles pas heureuses « de se contempler à loisir, de s'entretenir affec- « tueusement, de se témoigner une confiance

[1] *Banquet*, chapitre IV, § 27.
[2] *Banquet*, chapitre VIII, § 15.

« réciproque... ? Tout cela n'est-il pas délicieux ?
« Mais pourquoi un jeune garçon aimerait-il celui
« qui ne s'attache qu'au corps ? Est-ce par ce
« qu'il se réserve la satisfaction du désir et ne
« laisse à l'objet aimé que la honte ?... D'ailleurs,
« comment celui qui vend sa beauté pour de
« l'argent pourra-t-il plus aimer l'homme qui le
« paye qu'au marché le vendeur n'aime l'acheteur ?
« Parce qu'il est jeune et le soupirant hors d'âge ?
« parce qu'il est beau et l'autre laid ? parce qu'il
« est aimant et que l'autre ne l'est pas ? ce n'est
« pas un motif pour qu'il lui donne sa tendresse.
« Un garçon, en commerce avec un homme, ne
« partage pas, comme une femme, les joies de
« l'amour : c'est à jeun qu'il en voit l'ivresse. Il
« ne faut donc pas s'étonner si l'on méprise de
« pareils amants. »

L'argumentation est vraiment admirable ! Nous ne pensons pas que Socrate ait, par des raisons de cette force, fait faire beaucoup de progrès à la morale.

[1] « Qu'on réfléchisse encore et l'on verra que
« la passion qui a pour objet les belles qualités
« n'a jamais eu de funestes effets, tandis qu'un
« commerce honteux a souvent produit des actes

[1] *Banquet*, chapitre VIII, § 22.

« criminels. Maintenant, tout ce qu'a d'indigue « d'un homme libre la liaison qui s'attache au « corps plutôt qu'à l'âme, c'est ce que je vais faire « voir... Oui, selon moi, ne s'attacher qu'à la « forme, c'est agir comme le fermier d'un champ. « Il ne prend aucun souci de l'améliorer, mais « il cherche à en tirer, la saison venue, le plus « de fruits possible... Tout mignon, qui sait qu'en « prêtant sa beauté il aura de l'ascendant sur un « amant, doit commettre d'autres désordres ; mais « celui qui est persuadé que, s'il cesse d'être beau « et bon, il perdra toute tendresse, dirigera « plutôt ses sentiments vers la vertu... »

Socrate ne comprend pas que ces liaisons si intimes doivent conduire bientôt aux mœurs thébaines ; il prétend donner Ganymède comme modèle [1] : « Ce n'est pas parce qu'il a un corps « charmant, mais un charmant esprit qu'il est « honoré par les Dieux. » Antinoüs est bien près d'être réhabilité !

Voici un autre passage qui montre à nu la faiblesse des principes dans la philosophie morale de Socrate [2] : « Pausanias, l'amant du poète Agathon, « a dit... qu'une armée d'amants et de mignons

[1] *Banquet*, chapitre VIII, § 22.
[2] *Banquet*, chapitre VIII, § 32.

« serait invincible, parce que, selon lui, tous « rougiraient de s'abandonner. Propos étrange ! « Quoi ! des hommes, insensibles au blâme, « accoutumés à ne plus rougir entre eux, crain- « draient de se déshonorer par une lâcheté ? Il « allègue, pour témoignage, les Thébains et les « Éléens, élevés dans ces principes... Mais ce « n'est pas une assertion légitime, puisque ce qui « est autorisé chez eux est chez nous opprobre[1] ».

Mais alors tout cela sera parfait quand l'opinion aura changé et que les mœurs thébaines ne seront plus regardées comme un opprobre !

Toute cette philosophie nous laisse sans certitude morale. Le bien est jaugé à l'échelle du probabilisme. Socrate ne s'élève pas au-dessus des doctrines des sophistes.

[1] Lorsque Socrate veut détourner Critias de poursuivre le jeune Euthydème, il lui dit : « qu'il était indigne d'un homme « libre et inconvenant pour un ami de la vertu d'aller, comme « un mendiant, solliciter une chose de l'objet aimé, auprès « duquel on tient surtout à se faire valoir, et notamment une « chose qui n'a rien d'estimable. » (*Mémoires*. Livre I, chapitre II, § 29).

§ III

Danger des thèses socratiques. — Mysticisme de Socrate. — Opposition de l'esprit grec et de l'érotisme oriental.

Nous ne consulterons pas le *Banquet* de Platon, parce que nous pensons qu'il faut en laisser toute la responsabilité à l'auteur, qui nous semble avoir été beaucoup moins chaste que Xénophon[1].

[1] Nous pensons que Xénophon a écrit son livre après celui de Platon : celui-ci met en scène Agathon et Pausanias, dont les mœurs étaient infâmes. Ce dernier personnage expose complaisamment ses thèses sodomitiques ; l'auteur lui fait célébrer l'amour unisexuel comme une chose très honnête ; il ne peut exister aucune incertitude sur le sens de sa théorie: Pausanias dit que dans les pays barbares on proscrit la philosophie, la gymnastique et l'amour des garçons, parce que les tyrans craignent l'effet des grands courages.

Dans Xénophon, Socrate réfute les thèses infâmes de Pausanias, sans toutefois faire directement allusion à la manière dont elles sont présentées par Platon.

Il nous semble que Platon doit avoir écrit ce livre en Sicile, pays où les mœurs étaient très corrompues. Les Athéniens auraient trouvé étrange qu'on réunît dans un même festin Agathon et Aristophane, Pausanias et Socrate. Il existe dans les œuvres de Xénophon un dialogue, le *Hiéron*, qui, à notre avis, a été à tort attribué à ce philosophe. L'amour des garçons y est célébré comme la chose la plus désirable : la scène se passe à Syracuse.

Dans ces deux œuvres on voit Socrate applaudir aux liaisons unisexuelles, sous la condition que l'on ne sacrifie pas à la Vénus Pandême. Il croit que cet amour est bon et utile pour l'amélioration de l'âme. Il dit à Callias, à la fin du *Banquet*[1] :

« Quant à toi, il me semble que tu as des « actions de grâces à rendre aux Dieux, qui « *t'ont mis au cœur ton amour pour Autylocus*. « Il est évidemment épris de gloire, lui qui, « pour s'entendre proclamer vainqueur au pan- « crace, a supporté tant de travaux, enduré tant « de souffrances !... Si donc tu veux lui plaire, « considère par quelles connaissances Thémistocle « fut en état d'affranchir la Grèce ;... songe « quelle fut la philosophie de Solon, qui donna « d'excellentes lois à notre république... »

Il n'était pas nécessaire d'être grand clerc en philosophie pour reconnaître que la thèse de Socrate était un vrai sophisme, que ce prétendu culte de la Vénus Uranie ne pouvait rester pur et chaste.

Il eût été digne du génie de Socrate d'appliquer la dialectique à l'amour vrai, avec la finesse de pénétration qu'il a apportée dans sa théorie de l'amour unisexuel.

[1] *Banquet*, chapitre VIII, § 37.

La théorie de Socrate éloignait l'homme de la maison : ce n'est pas avec sa femme ignorante que l'Athénien pouvait conclure cette union des âmes, si vantée par le philosophe. Si instruite que soit une femme, elle ne pourra jamais remplacer l'amant dans le système socratique : elle ne participe ni aux exercices du gymnase, ni aux discussions du Pnyx, ni aux fatigues de la guerre. L'amour que personifie la Vénus Uranie est nécessairement unisexuel. Où donc est le *retour à la nature*, dont parle M. Fouillée [1] ?

C'était dans la vieille poésie nationale que Socrate aurait pu puiser un enseignement moral fortifiant, sur la sainteté du lien conjugal.

Socrate commit un véritable crime en donnant au monde une théorie si parfaite et si poétique de l'amour unisexuel. Proudhon a dit avec beaucoup de raison [2] : « c'est donc par un raffinement de

[1] Aristote (*Politique*. Livre I, chapitre V, § 8) dit que Socrate admettait l'égalité de la femme et de l'homme. Cette erreur revient de temps en temps en honneur ; elle dérive tout naturellement de la théorie sur l'amour des âmes. D'après le contexte il semble bien que c'était là une opinion appartenant vraiment au véritable Socrate et non au Socrate fictif des dialogues platoniciens.

Le Stagirite relève fortement l'erreur du vieux philosophe. M. Fouillée nous semble assez disposé à partager la manière de voir de Socrate.

[2] *Justice*. 10e Étude, § XXIII.

« délicatesse, en même temps que par une
« recherche quintessenciée du beau et de l'honnête
« que les anciens en vinrent à mépriser l'amour
« conjugal et avec lui tout rapport physique avec
« la femme..... Là était, en effet, l'écueil où devait
« périr la moralité grecque. L'union des sexes
« écartée par la logique de l'idéal, l'amour n'a
« plus de base ; nous sommes arrivés à la contra-
« diction, la catastrophe ne se fera pas attendre. »

Dans le même auteur, nous trouvons un autre passage qui s'applique admirablement à Socrate[1] :
« Comme la désuétude du mariage a pour causes :
« 1° l'inintelligence du sacrement, resté à l'état
« de symbole ; 2° une surexcitation de l'idéalisme
« érotique, favorisée par le développement des
« lettres et des arts ; 3° les gênes de l'existence
« dans une société livrée au luxe... ; il s'en suit
« que toute nation, en qui la Justice, à ces points
« de vue divers, a défailli, est une nation que
« dévore la gangrène sodomitique, une congré-
« gation de pédérastes. »

La Grèce ne tarda pas à être cela en effet peu après Socrate.

Platon vint inventer quelque chose de plus

[1] *Justice*. 10e Étude, § XXVII.

étrange encore : il imagina le communisme, afin de ruiner le peu de force qu'avait encore la famille ! Proudhon a dit[1] : « Le communisme... « contient dans son principe les mêmes infamies. « Par sa négation de la personnalité, de la pro- « priété, de la famille... il tend à la confusion « des sexes ;... il est fatalement pédérastique. »

Nous devons reconnaître que Socrate ne poussait pas jusqu'à leurs dernières conséquences ses principes sur l'amour. Il explique à son fils Lamproclès la différence qui existe entre l'union conjugale et le désir amoureux. Fidèle à son système finaliste, il définit le mariage par son but politique qui est d'avoir de beaux enfants. Ce chapitre des *Mémoires* n'a pas été apprécié à sa juste valeur ; il est remarquable à plusieurs égards et notamment par les considérations juridiques qu'il renferme [2]. Il y manque toutefois le principe religieux sur lequel se fonde la famille.

Nous ne savons pas comment les accusateurs

[1] *Justice.* 10e Étude. § XXVII.

[2] Zeller s'est complètement mépris sur le sens de ce chapitre qu'il invoque contre Socrate, en raison de ce passage : « Tu « ne te figures pas que c'est exclusivement pour les plaisirs « de l'amour que les hommes cherchent à avoir des enfants, « puisque les rues et les maisons (lupanaria) sont pleines de « moyens de se satisfaire... » (*Mémoires*. Livre II, chap. II, § 4).

3..



de Socrate ont présenté la question de la corruption de la jeunesse. Xénophon et Platon ont défendu les mœurs de leur maître et il semble qu'ils ont eu gain de cause sur ce point. Ils ont cru devoir, tous les deux, donner de longs et minutieux détails sur les théories de l'amour. Tous deux sont bien d'accord sur le principe de Socrate ; on peut accuser Platon d'avoir trop poétisé et trop versé dans le mysticisme, mais on ne saurait faire ce reproche à Xénophon [1].

Si les deux apologistes ont tant développé ce sujet délicat, c'est, apparemment, qu'ils ont éprouvé le besoin de justifier la mémoire du maître. Ils ont voulu préciser, avec beaucoup d'exactitude, ce qu'il enseignait et justifier la philosophie d'avoir approuvé et encouragé les amours contre nature [2]. Cela était d'autant plus

[1] Proudhon dit avec raison : « De quels rangs de la société « sortent donc les infâmes que, chaque jour, une police trop « peu sévère défère aux tribunaux ? Sont-ce des paysans, des « ouvriers, des hommes de pratique et de travail ? Non, ces « gens-là ne sont pas assez avancés dans le culte de l'idéal. « Ce sont des raffinés, des artistes, des gens de lettres... » (*Justice*. 10e Étude, § XXVI).

[2] La liaison d'Alcibiade et de Socrate avait peut-être donné lieu à des contes fâcheux pour la mémoire de Socrate. Platon a sans doute écrit les dernières scènes du *Banquet* pour disculper son maître et prouver qu'il était resté chaste, malgré la fréquentation de débauchés.

nécessaire que nous avons vu qu'Aristophane accuse fréquemment les sophistes d'être des professeurs de pédérastie [1].

Le mysticisme érotique n'est pas dans l'esprit hellénique pur : c'est l'Orient qui en a été de tout temps l'inspirateur. C'est le produit non seulement des mœurs et des religions asiatiques, mais surtout d'un certain surmenage qui conduit à l'hystérie.

Socrate était certainement un peu halluciné : sa confiance illimitée dans son *Démon* le démontre. Peut-être son système nerveux était-il profondément ébranlé et rien d'étonnant à ce que son imagination se soit portée vers le mysticisme en amour.

Nous aurons, à plusieurs reprises, l'occasion de constater les relations des idées asiatiques avec celles qui se faisaient jour à Athènes à cette époque.

On peut admettre que Socrate a emprunté à l'Orient, en partie du moins, les principes mysti-

[1] Dans les *Grenouilles* (v. 1669), Eschyle dit à Euripide : « Deinde loquacitatem excolere et argutias docuisti, quæ res « et palæstras evacuavit et culos contrivit adolescentulorum « nugas garrentium. »

La manière dont Alcibiade parle dans le *Banquet* de Platon indique bien que les maîtres avaient habituellement des relations infâmes avec leurs disciples.

ques qui ont été de tout temps en honneur de l'autre côté de la mer Égée ; Platon a encore exagéré les défauts du maître.

Le détraquement cérébral produit par ces conceptions est bien connu de tous les psychologues.

La distinction des deux Vénus[1] a servi de base à toute une littérature malsaine, qui proclamait que la pureté de l'âme est indépendante de la souillure du corps. Cette singulière aberration a traversé tout le moyen-âge et est parvenue depuis les gnostiques jusqu'à nous.

Au commencement du siècle il y a eu beaucoup de romans composés sur cette donnée. Sans doute la philosophie n'est pas coupable de ces écarts de l'imagination, mais elle doit les combattre ; ce n'est pas ce qu'a fait Socrate.

L'esprit occidental est par sa nature très peu enclin à ces folies ; il faut pour qu'il y verse qu'il soit surexcité et préparé. Le Socratisme a été

[1] Dans le *Banquet* de Platon, la théorie des deux Vénus est exposée par l'infâme Pausanias. Si on pouvait admettre les renseignements donnés dans cette œuvre comme ayant une valeur historique, Socrate n'aurait fait qu'adopter une thèse sophistique déjà connue : il serait d'autant moins excusable car les mœurs de Pausanias montraient clairement à quels tristes résultats elle conduisait.

funeste, parce qu'il a contribué puissamment à la vulgarisation et au développement de cette culture malsaine et exotique.

Il est bien certain qu'à Athènes les hommes de bon sens et les conservateurs des vieilles mœurs n'acceptaient pas du tout le sophisme de Socrate sur les deux Vénus [1]. Sans aucun doute cela fit beaucoup de tort au philosophe.

[1] Le dualisme entraîne à des conséquences très graves en tous genres. Aristophane reproche quelquefois aux sophistes les subtilités par lesquelles ils prétendent délier les engagements : dans les *Grenouilles*, Bacchus dit à Euripide (v. 1471) : « Ma bouche a juré, mais je choisis Eschyle. » Le poète-sophiste se trouve ainsi pris dans ses propres maximes ; il avait dit dans *Hippolyte* : « La langue a juré, mais non le « cœur. »

CHAPITRE III.

LA RELIGION DE SOCRATE.

§ I

Principe de la tolérance en Grèce. — Respect des anciens pour la tradition. — Principes juridiques du culte. — Absence d'Églises.

Les anciens apologistes de Socrate soutenaient qu'on l'accusait à tort d'impiété ; ils voulaient démontrer qu'il n'avait rien fait contre le droit religieux d'Athènes. Les modernes sont d'un avis opposé ; ils disent que le philosophe avait hardiment rejeté tout le vieux fatras de la mythologie, qu'il était libre penseur ; que, s'il a sacrifié un coq à Esculape, c'est par une suprême raillerie. Les uns et les autres, partant de prémisses opposées, sont cependant d'accord pour penser que les juges ont été absurdes en accueillant l'accusation d'impiété.

Xénophon n'était pas tenu de nous dire tout ce qu'il pensait et savait sur son maître. Il écrivait un plaidoyer et, naturellement, il devait mettre en relief les arguments les plus faibles des accusateurs, chercher à tourner les questions et s'arrêter à la forme, quand il était dangereux de sonder le fond.

Nous admettrons avec le disciple que son maître n'a pas été un fanfaron d'athéisme ou de libre pensée : ce rôle-là ne convenait guère d'ailleurs à l'esprit singulièrement pondéré des Grecs.

Leurs voyages les avaient habitués à reconnaître la multiplicité des théologies ; ils avaient trouvé une formule très ingénieuse pour tout concilier ; ils assimilaient les Dieux étrangers à ceux de l'Olympe hellénique et ils ne se trouvaient plus dépaysés nulle part.

De là naissait chez les Grecs le principe d'une tolérance extrêmement large, qui n'avait pas le défaut de la tolérance moderne. Celle-ci est principalement fondée sur l'indifférence en matière de religion.

Les pratiques religieuses étaient mêlées de mille manières à la vie ordinaire et il eût été insensé de vouloir protester contre des usages séculaires.

Quelques siècles plus tard, personne ne croyait

que l'empereur mort fût devenu un immortel, comme Hercule, et que l'empereur vivant fût un Dieu se manifestant aux mortels. Tout au moins aucune personne instruite n'avait de doutes sur ce point. Cependant les gens les plus dégagés de préjugés auraient trouvé de mauvais goût qu'on affectât le mépris de ces cultes établis.

Tout le monde aurait trouvé odieux qu'un soldat refusât les honneurs religieux dus aux aigles : c'eût été un manquement grave à la discipline, qu'aucun général, même fort libre penseur, n'aurait pu permettre.

Les Grecs, se montrant si accommodants vis-à-vis des Dieux étrangers, ne comprenaient pas qu'on pût attaquer les leurs. Quand, pour la première fois, ils se trouvèrent en contact intime avec les Juifs, ils ne purent comprendre l'obstination avec laquelle ce peuple se refusait à accepter la doctrine de l'assimilation.

Il n'entrait pas dans le cerveau des philosophes les plus hardis d'aller se mettre en révolte ouverte contre la religion nationale. De temps en temps, on voyait accuser un individu de sacrilège, mais c'était, presque toujours, un moyen imaginé pour arriver à perdre un adversaire.

La fameuse mutilation des Hermès a donné lieu

au plus célèbre procès de ce genre. Le fait avait été, probablement, beaucoup exagéré ; tous les partis se sont emparés de cette affaire pour intenter des actions criminelles. Il ne faut pas s'étonner, dans ces conditions, si le problème est resté aussi obscur pour nous qu'il l'était pour les anciens ; on ne sait pas, au juste, ce qui s'est passé.

Socrate fut, sans doute, parfaitement correct au point de vue religieux ; il sacrifiait régulièrement aux Divinités ; il participait à toutes les fêtes ; il se montrait, si non très zélé, du moins parfaitement décent. Il aurait cru manquer gravement à son devoir en allant déclamer contre les Dieux, souiller leurs autels ou mutiler leurs statues.

Nous pouvons très bien admettre même qu'il engageait ses disciples à suivre les pratiques religieuses transmises par les ancêtres.

Tous les Grecs ont été pénétrés d'un profond respect pour les vieilles traditions. On n'est pas peu étonné de trouver dans Aristote des démonstrations basées sur cette singulière admiration pour l'antiquité. Il dit, par exemple [1] :

[1] *Ciel.* Livre II, Chapitre I, § 2. M. Barthélemy Saint-Hilaire dit : « Cette pensée paraît assez singulière dans la bouche « d'Aristote. » Le grand philosophe est au contraire fidèle à la bonne méthode critique si décriée chez nous par les Cartésiens et leurs imitateurs. Pour faire de la science, il ne s'agit pas de tout rejeter sans examen ; mais il faut ne rien rejeter sans des raisons solides.

« Aussi est-il bon de se persuader que les tra-
« ditions antiques, surtout celles que nous avons
« *reçues de nos pères*, sont d'une incontestable
« vérité, quand elles nous apprennent qu'il y a
« quelque chose d'immortel et de divin dans les
« choses qui ont le mouvement... Aussi les anciens
« ont-ils attribué aux Dieux, le ciel et le lieu
« supérieur, comme étant le seul lieu qui soit
« éternel. »

Cette religion de l'antiquité était encore plus naturelle à Athènes que partout ailleurs. Il n'existait, nulle part au monde, de ville ayant d'aussi nobles souvenirs religieux. Là, on trouvait les plus beaux temples, les plus belles statues et aussi les reliques les mieux conservées de l'ancienne civilisation.

Le chœur des *Nuées*, parlant de l'Attique, dit[1] :
« Que de victimes offertes aux Dieux du ciel ! que
« de temples superbes ! Que de statues ! Que de
« saintes supplications aux maîtres de l'Olympe !
« à toute époque on ne voit que festins sacrés,
« victimes couronnées. » Athènes était par excellence la ville religieuse.

Tous les anciens poètes avaient chanté les Dieux. Les Grecs avaient une admiration presque

[1] *Nuées*, v. 305.

superstitieuse pour Homère. Il leur semblait qu'il résumait toutes les connaissances propres à l'honnête homme et au bon citoyen.

Dans aucun pays il n'existait une situation pareille à celle-là. Les hymnes antiques n'étaient pas le privilège d'une caste sacerdotale, mais ils étaient chantés par les enfants ; ils appartenaient à la littérature nationale dont ils formaient la branche la plus importante.

Il n'est pas nécessaire de supposer que Socrate mêlât un peu d'hypocrisie prudente aux hardiesses de son enseignement, pour expliquer sa conduite. Nous pensons au contraire qu'il était parfaitement sincère et qu'il aurait trouvé mauvais qu'on abandonnât les vieilles traditions religieuses qui lui semblaient faire partie du patrimoine national[1].

[1] Nous ne saurions partager la manière de voir de M. Fustel de Coulanges, qui dit : « Il ne fallait pas qu'on s'avisât de « douter d'Athènè Poliade ou d'Erichthée ou de Cécrops..... « Socrate fut mis à mort pour ce crime. » (*Cité antique.* Livre III, Chapitre XVII.) Il n'existe aucun témoignage établissant que Socrate se soit montré irrespectueux pour les croyances athéniennes.

Le même auteur dit (Livre V, Chapitre I) : « En vain prenait- « il soin d'assister à toutes les fêtes et de prendre part aux « sacrifices ; ses croyances et ses paroles démentaient sa « conduite ; » et plus loin : « Socrate se croyait encore tenu « d'adorer, autant qu'il pouvait, les Dieux de l'État. »

Dans ces passages, l'auteur se figure Socrate comme un libre penseur qui, par politique, suit le culte établi en dépit de ses convictions. Nous n'acceptons point cette suspicion d'hypocrisie.

Cette situation d'esprit devient difficile à comprendre, quand celui qui l'étudie est trop loin des faits ; il faut beaucoup de temps ou de grandes révolutions pour que l'esprit humain fasse passer dans la pratique tous les résultats de ses théories. Voltaire et les philosophes du XVIIIe siècle n'auraient jamais prévu les conséquences que l'on a prétendu tirer de leurs doctrines, quelques années seulement après leur mort.

Xénophon nous explique parfaitement le mobile de la conduite de Socrate quand il dit :[1] « La « Pythie déclare, par un oracle, que quiconque « agit conformément aux lois de la patrie, agit « pieusement. Or Socrate agissait ainsi et engageait les autres à faire de même, regardant « tous ceux qui tenaient une conduite différente « comme des hommes étranges et insensés. »

Ne croirait-on pas entendre Hobbes lui-même donnant la définition de la religion et de la superstition ? « *Metus potentiarum invisibilium, sive fictæ illæ sint, sive ab historiis « acceptæ sint publice, religio est; si publice « acceptæ non sint, superstitio* ».

La hardiesse du grand philosophe anglais ne l'empêchait pas d'accepter l'Église établie.

[1] *Mémoires*. Livre I, chapitre III, § 1.

Une grande distance sépare l'antiquité des temps modernes au point de vue religieux. Les Grecs ne se doutaient pas de l'existence du *for intérieur*. Ils n'avaient aucune idée d'un tribunal interrogeant un homme sur ses théories, ses actes intimes, les jugeant et prononçant une peine en raison de l'hérésie ou du péché.

Lorsque les magistrats romains se trouvèrent pour la première fois en présence des chrétiens, ils les considérèrent comme des gens qui, par leurs discours, fomentaient des troubles et qui méritaient souvent une peine très sévère lorsqu'ils refusaient l'hommage à Rome et à l'empereur.

Les persécutions prirent un caractère plus sanguinaire lorsque les jurisconsultes furent persuadés que, par le seul fait d'être chrétien, on était *nécessairement* un conspirateur et un ennemi de l'empire. Mais à l'époque où nous sommes, personne ne songeait à poser à Socrate des questions théologiques.

M. Renan a très bien fait ressortir la différence des temps anciens et nouveaux dans le curieux passage suivant[1] : « Le Judaïsme, « faisant consister la religion dans des pratiques, « laissait tout ce qui touche au dogme philoso-

[1] *Église chrétienne*, page 83.

« phique à l'état d'opinion particulière ; la « cabale, le panthéisme devaient s'y développer « librement, à côté d'observances poussées jus- « qu'à la minutie. »

Ces observations sont bien plus justes pour le paganisme que pour le judaïsme. L'auteur ajoute cette piquante anecdocte, qui n'est peut-être qu'un conte moral : « Un israélite de mes amis, « aussi libre penseur qu'on peut l'être et avec « cela scrupuleux talmudiste, me disait : « L'un « rachète l'autre. L'étroite observance est la « compensation des largeurs de la pensée. La « pauvre humanité n'a pas assez d'intelligence « pour supporter deux libertés à la fois. Vous « autres chrétiens, vous avez eu tort de faire « consister le lien de communion en certaines « croyances. On fait ce qu'on veut, on croit ce « qu'on peut. »

§ II

Dieu et le Divin. — Anaxagore. — Le XII[e] livre de la *Métaphysique*. — La *Maïeutique*. — Témoignage d'Aristophane sur l'anaxagorisme.

Les historiens parlent à tout instant de *Dieu*, comme si Socrate eût été un monothéiste ou un chrétien. Dans le XII[e] livre de la *Métaphysique*, Aristote dit toujours *le Dieu*, ce qui n'est pas du tout la même chose que *Dieu* et signifie le *Divin*.

Les idées de Socrate sur la divinité sont restées assez obscures, parce qu'on s'est cru obligé de les deviner à travers les mythes platoniciens. Nous pensons qu'on a fait, en général, fausse route et qu'il y a autre chose à trouver. Nous savons que Socrate était un disciple d'Anaxagore. Les théories de ce singulier et hardi penseur sont restées, pendant bien longtemps, le dernier terme de la spéculation grecque.

Nous pensons qu'Aristote nous a conservé,

d'une manière à peu près complète, les théories d'Anaxagore et qu'il y a peu ajouté de son propre fonds.

Tout le monde a observé combien le XII[e] livre de la *Métaphysique* est obscur, mal ordonné, mal proportionné. Comment admettre qu'Aristote ait précisément donné le moins de soins à la partie de son œuvre qui (selon le plus grand nombre) constituerait le dernier mot de sa pensée [1] ?

Toutes les difficultés disparaissent, si l'on suppose qu'on n'a pas là un texte proprement dit d'Aristote, mais des fragments d'Anaxagore, annotés par le Stagirite.

Cette hypothèse acquiert une grande force, quand on voit que la théorie de l'âme a été traitée presque de la même manière. M. Renan observe, avec son habituelle sagacité, que la distinction de l'Intellect actif et de l'Intellect passif dépend du système d'Anaxagore [2].

Il nous faut chercher maintenant des traces authentiques des systèmes anaxagoriens dans le socratisme.

[1] On sait que cette thèse n'est pas nouvelle. En France elle n'a guère d'adhérents : beaucoup de gens ne peuvent se résoudre à croire qu'Aristote ait fait de la métaphysique sans Dieu; il est vrai que le Dieu du Stagirite est, en quelque sorte, la contre-partie du nôtre; mais, au moins, le mot y est et les mots sont quelque chose en philosophie.

[2] *Averroïsme*. 2e édition, page 125.

Le principe de toute la méthode de Socrate est la *Maïeutique*. Il s'agit moins d'instruire le disciple que de faire sortir de son âme les vérités qui y étaient en puissance seulement : le talent du maître est de les faire reconnaître et toucher à l'élève. Mais comment cela peut-il se faire?

M. Fouillée a traité cette question avec beaucoup de pénétration, mais il nous semble qu'il a imputé à Socrate des conceptions trop platoniciennes. Il dit avec raison : [1] « La connaissance « de la vérité peut être primitive de deux maniè-« res : elle peut être première dans l'ordre « métaphysique ou première dans l'ordre du « temps. Platon, par la doctrine de la réminis-« cence, où il combine la *maïeutique* de Socrate « avec la *préexistence* de Pythagore, accorde « aux vérités innées une antériorité dans le « temps. » Il ajoute plus loin que Socrate admettait peut-être la préexistence de l'âme [2].

Nous pensons que Socrate n'a point admis les idées pythagoriciennes ; Platon, beaucoup moins avancé que son maître dans l'étude dialectique de la connaissance, a presque toujours reculé. Il nous semble probable qu'il a été ici encore infi-

[1] *Philosophie de Socrate.* Tome II, page 469.
[2] *Philosophie de Socrate.* Tome II, page 478.

dèle à la pensée du philosophe. Il éprouvait le besoin de matérialiser, de réaliser les thèses métaphysiques ; c'est pour cela qu'il a introduit la mythologie des *Idées*. Nous savons par Aristote que ce système était propre à Platon et que Socrate n'avait rien enseigné de pareil.

Socrate était autrement prudent ; il était très pénétré des idées d'Anaxagore ; il s'en servait, mais il n'a pas cherché à les réduire en système. Pour le faire, il aurait dû composer, comme Platon, des mythes, et son esprit ne semble pas avoir été porté vers ce genre d'expositions. S'il en était autrement, Aristote n'aurait pas manqué de nous en instruire, lui qui recueille toujours, avec la plus grande piété, toutes les traditions socratiques. Le Stagirite a cru devoir se soumettre à l'obligation de combiner des mythes scientifiques (comme dans le XII[e] livre de la *Métaphysique*) ; comment se ferait-il qu'il ne nous eût pas conservé le souvenir des mythes socratiques s'il y en avait eu [1] ?

[1] Nous pensons, avec M. Fouillée, que le socratisme n'était pas une simple philosophie du *bon sens*, comme on l'a dit quelquefois ; mais il est certain aussi que Socrate n'a pas cherché à constituer un système métaphysique bien lié ; il s'instruisait en instruisant les autres et sa science grandissait

Nous pensons que Socrate a été anaxagorien, tout en évitant de donner trop de précision à la doctrine ; dans ce système point n'est besoin de la réminiscence pour expliquer la *maïeutique*. Le maître ne réveille pas des souvenirs endormis, il excite simplement l'activité de l'Intellect et soulève les voiles que la nature corporelle a placés devant les yeux.

L'Intellect est immortel et divin. Il doit avoir un lieu : cette conception est un vieux reste du matérialisme ionien. Durant des siècles encore on demandera où réside la vie et il n'y a pas si longtemps qu'on discutait sur le siège de l'âme. Cette préoccupation anaxagorienne du *lieu* a poursuivi les philosophes jusqu'à nos jours.

Le lieu de l'Intellect ne peut être que la région où se meuvent des corps divins, n'ayant rien de

toujours, sans qu'il cherchât à concilier complètement les diverses parties de sa doctrine.

M. Renan dit (*Averroïsme*, page 126) : « Il est dangereux, « ce me semble, de faire coïncider de force les différents « aperçus des anciens. Les anciens philosophaient souvent « sans se limiter dans un système, traitant le même sujet « selon les points de vue qui s'offraient à eux ou qui leur « étaient offerts par les écoles antérieures... Il ne faut pas « chercher à les mettre d'accord avec eux-mêmes, quand « eux-mêmes s'en sont peu souciés. »

Sainte-Beuve a remarqué que Proudhon a modifié plusieurs fois ses idées, au fur à mesure que son esprit s'élevait.

commun avec les substances sensibles et périssables, que nous connaissons sur la terre.

Aristophane représente Socrate se tenant dans un panier [1]. « Pour bien pénétrer les choses du « ciel il me fallait suspendre ma pensée et « confondre la subtile essence de mon esprit dans « cet air qui est de même nature. Si, restant sur « la terre, j'avais considéré d'en bas ce qui est en « haut, je n'aurais rien découvert, car la terre « par sa force attire à elle la sève de l'esprit. »

Dans les *Acharniens* [2] Euripide (autre élève d'Anaxagore) se tient perché en l'air pour recueillir des pensées subtiles et composer une tragédie.

Enfin, en faisant des *Nuées* les Dieux de Socrate, le poète a sans doute voulu représenter sous une forme sensible cet Intellect actif qui vole dans un monde supérieur [3]. « Nous leur devons « tout, pensées, paroles, finesses, charlatanisme, « bavardage, mensonge et pénétration, » dit

[1] *Nuées*. v. 228.

[2] *Acharniens*. v. 398. Dans les *Grenouilles* (v. 892) Euripide jure par l'Éther et par des entités métaphysiques.

Zeller (*Philosophie des Grecs*. Tome III.) a établi solidement la liaison des idées d'Euripide et d'Anaxagore. Le poète croit que l'esprit vient de l'Éther et y retourne après la mort ; il fait de l'Éther le Dieu suprême.

[3] *Nuées*. v. 317.

Socrate, et Strepsiade de répondre : « En les « écoutant mon esprit a déployé ses ailes, il brûle « de bavarder sur des riens, de soutenir des « discussions creuses, de lancer son petit argu- « ment, de contredire, de picoter son adversaire. »

Dans les *Nuées* Aristophane nous donne encore quelques détails sur la théorie anaxagorienne. Strepsiade demande qui fait mouvoir les nuées, si ce n'est pas Jupiter. Non, répond Socrate, c'est le *Tourbillon*[1].

Quand, à la fin de la pièce, le vieillard invoque le Jupiter paternel, Phidippide lui répond[2] : « Le roi du monde c'est le *Tourbillon* qui a « détruit Jupiter. » Strepsiade s'écrie : « Je le « croyais à cause de cet autre tourbillon là ! « malheureux ! j'ai pris pour un Dieu ce morceau « d'argile ! » On dit qu'à la porte de l'école, Aristophane avait placé une sphère d'argile symbolisant le *Tourbillon*. Mais que pouvait être cet être divin, donnant le mouvement à toutes choses, sinon le premier ciel, principe de tous les mouvements ?

[1] *Nuées*. v. 380.
[2] *Nuées*. v. 1471.

§ III

Communication avec l'Intellect. — Extase. —
Le Démon. — Thèse de M. Fouillée.

Si nous participons tous de l'Intellect actif, il existe cependant des personnes qui parviennent à obtenir une communication plus intime. Ordinairement l'influx de l'Intellect ne donne pas lieu à un phénomène bien net dans la conscience. Il en est de cette action comme des sensations générales qui restent très vagues en temps normal. Mais n'existe-t-il pas des cas où la transmission peut acquérir un caractère assez exceptionnel pour que le sujet en ait conscience ?

Les Alexandrins divaguèrent beaucoup en cherchant les moyens de préparer l'âme à se mettre en relation avec la Divinité. L'expérience de tous les temps a montré qu'il existe, en effet, chez certains hommes, un état extraordinaire, dans lequel l'esprit *se sent* dominé par des forces supérieures : c'est l'état d'*extase*.

Socrate semble avoir eu des extases, si l'on s'en rapporte au témoignage de Platon. Dans le *Banquet* est racontée une scène bien caractéristique ; Socrate, au siège de Potidée, serait resté, un jour et une nuit, *debout*, plongé dans une profonde méditation. M. Fouillée[1] trouve qu'il n'y a là rien de bien étonnant ! Au commencement du *Banquet*, il est encore fait allusion à des faits analogues : Socrate est resté en arrière, en train de penser. « Il lui arrive souvent de s'arrêter « ainsi en quelque endroit qu'il se trouve. Vous « le verrez bientôt, si je ne me trompe. Ne le « troublez pas et ne vous occupez pas de lui. » M. Fouillée voit là une simple distraction !

Nous ne partageons pas la manière de voir du savant professeur dans la question du Démon. Il a trop cherché à abaisser les difficultés.

Dans les questions de ce genre il faut établir des distinctions qu'on ne faisait pas autrefois :

1° Qu'est la chose en elle-même ? que s'est-il passé ?

2° Quelle opinion en a l'homme objet du miracle ?

3° Quelle opinion en ont ses contemporains ?

[1] *Philosophie de Socrate.* Tome II, page 269.

4° Comment la légende postérieure s'est-elle formée [1] ?

Autrefois on tenait surtout à résoudre le premier problème ; en réalité, il n'a aucune importance pour le philosophe. Par exemple, dans l'histoire de l'ordre de saint François d'Assise, que nous importe la nature exacte et scientifique du phénomène des stigmates ?

En admettant même que ce fût une fraude complète, il n'en serait pas moins vrai que la croyance aux stigmates du patriarche séraphique a eu une influence considérable dans l'histoire du moyen-âge. Ce qui intéresse le philosophe c'est l'idée que se faisaient de la chose les contemporains.

On a souvent répété que l'Islam a pour origine l'hystérie de Mahomet : ce n'est pas exact. Nous admettons volontiers que le prophète arabe était malade, mais bien d'autres ont été atteints de la même affection sans fonder une religion. Le moteur de ce grand mouvement a été la croyance à l'inspiration de Mahomet [2].

[1] Le Démon de Socrate a fait l'objet d'une légende dans l'antiquité ; mais cette légende n'a pas d'intérêt dans la question.

[2] M. Renan a dit, à propos de Mahomet : « Qu'importe que « l'humanité commette, dans son admiration, des erreurs his- « toriques, qu'elle fassse plus beaux et plus purs qu'ils

Dans la question du Démon, il faut raisonner d'après ces principes. Nous n'avons pas beaucoup de renseignements précis ; il sera toujours très difficile de déterminer la maladie dont Socrate était atteint. D'ailleurs la théorie des hallucinations est loin d'être assez avancée pour que l'on puisse se prononcer avec certitude.

On sait que M. Lélut a essayé de résoudre la question; il a diagnostiqué une hallucination de l'ouïe. Cette opinion n'a pas été admise par les philosophes, qui n'ont pas voulu croire que Socrate pût être halluciné. Au fond, c'est le mot qui les effraye peut-être plus que la chose.

M. Fouillée a voulu donner une explication psychologique que l'on pût opposer à celle de M. Lélut [1]. « N'y a-t-il pas une voix intérieure, « qui n'est que la pensée se formulant elle-même « avec plus ou moins de soudaineté ? Nous sommes « habitués à prononcer des mots en pensant ; toute

« n'étaient en réalité les hommes qu'elle a adoptés ? Son hom« mage, s'adressant à la beauté qu'elle leur suppose et « qu'elle a mise en eux, n'en est pour cela moins méritoire... « Les sentiments ont leur valeur indépendamment de la « réalité de l'objet qui les excite, et on peut douter que l'hu« manité partage jamais les scrupules de l'érudit, qui ne « veut admirer qu'à coup sûr ». (*Etudes d'histoire religieuse*, page 271, 5e édition.)

[1] *Philosophie de Socrate.* Tome II, page 285.

« idée prend un corps, même dans la méditation « intime et se revêt d'un son *imaginé*, si non « *entendu*..... Ces idées surgissant tout à coup « sont des inspirations bonnes ou mauvaises et tous « les esprits peu éclairés sont portés à en faire « comme des voix merveilleuses qui nous *tentent* « ou qui nous *encouragent* au bien. »

Cette explication est beaucoup trop générale ; il semble que le phénomène socratique devrait être fréquent ; il n'en est rien ; il est fort rare en Europe. Il nous paraît que M. Fouillée a pensé beaucoup plus aux anges gardiens de la théologie chrétienne qu'au Démon de Socrate.

M. Fouillée s'éloigne encore bien davantage de la réalité quand il emploie la comparaison suivante [1] : « Un dévot de nos jours dirait également : Dieu « ne m'a pas permis de parler ; Dieu m'a suggéré « l'idée d'attendre... C'est une inspiration du « ciel... c'est une grâce divine... Si Dieu nous « assiste nous ferons ensemble des progrès ; s'il « s'y oppose, nos efforts seront vains. » Socrate n'a rien de commun avec M. Tartufe.

M. Vacherot, dans son rapport à l'Académie, dit : « La question se réduit à savoir, au juste,

[1] *Philosophie de Socrate*. Tome II page 300.

« si Socrate a réellement cru entendre la *voix* de « son démon, au sens littéral du mot ; auquel cas « il eût été véritablement halluciné, malgré toute « sa raison. Peut-être, par parenthèse, en fut-il « ainsi de Jeanne Darc et de certaines femmes « mystiques, chez lesquelles l'exaltation patriotique « ou religieuse ne supprimait nullement les facultés « de bon sens ou de haute intelligence, dont elles « étaient naturellement douées. » Il se décide pour une *métaphore*, adoptée déjà par M. Fouillée, et dit : « Le Démon de Socrate n'est qu'une sorte « d'illusion d'optique psychologique. » Comprendra qui pourra !

Nous reconnaissons volontiers que M. Fouillée a fait faire un pas à la question, en montrant que M. Lélut était dans l'erreur ; il y avait autre chose qu'une hallucination de l'ouïe. C'est là aujourd'hui un fait bien établi.

M. Fouillée a cherché à démontrer que l'action du Démon était toujours inhibitoire[1]. Si on pouvait accepter complètement cette thèse, la

[1] Zeller est également de cet avis, parce qu'il croit, à tort selon nous, que le témoignage de Platon est plus exact que celui de Xénophon. Il n'a pas remarqué que Platon par son principe de la *réminiscence* était plus éloigné d'Anaxagore que Socrate.

Zeller a raison quand il dit que le Démon n'est pas une personne distincte, mais seulement une manifestation divine.

question serait bien simplifiée. Le savant professeur s'appuye sur le témoignage de Platon. Le disciple avait ses raisons pour diminuer le rôle du Démon. Il n'avait pas conservé la théorie de la communication avec l'Intellect. Dans l'*Apologie*, Platon a cherché, systématiquement, à atténuer l'importance du problème ; il fait dire à Socrate que le Démon n'agit que pour le détourner et jamais pour l'exhorter à rien entreprendre.

Le témoignage de Xénophon est opposé à cette manière de voir. Dans l'*Apologie*, Socrate dit [1] : « La voix d'un Dieu se fait entendre à moi, pour « m'indiquer ce que je dois faire... N'est-ce pas « que la voix de la prêtresse de Pytho, sur le « trépied, manifeste la volonté du Dieu ? Or, que ce « Dieu ait la connaissance de l'avenir et qu'il le « révèle à qui il veut, voilà ce que je dis et ce « que tous disent et pensent avec moi. Seulement « ils appellent cela des augures, des voix, des « symboles, des présages, et moi je l'appelle « *Démon*. »

Il n'y a rien de plus clair que ce passage : Socrate recevait non seulement des ordres négatifs, mais aussi des impulsions. Le philosophe ajoute : « Toutes les fois que j'ai annoncé à mes amis les

[1] *Apologie* de Xénophon, § 12 (édition Didot).

« desseins du Dieu, jamais je n'ai été pris en délit « de mensonge. »

On ne voit pas non plus qu'Hermogène parle seulement d'actions inhibitoires, quand il se vante d'être en relations avec les Dieux [1].

Au premier chapitre des *Mémoires*, Xénophon dit [2] : « Aussi conseillait-il à bon nombre de ses « disciples *de faire une chose* ou de n'en pas « faire une autre, suivant les inspirations de cet « être surnaturel. » Il affirme que les conseils démoniques étaient infaillibles.

Cette question de l'infaillibilité du Démon tient beaucoup au cœur de Xénophon. Dans le dernier chapitre des *Mémoires*, le disciple s'applique à démontrer que l'on ne saurait arguer contre sa thèse de la condamnation de Socrate. Il établit, par le témoignage d'Hermogène, que le philosophe a agi en parfaite connaissance de cause, qu'il a trouvé la mort douce et avantageuse.

[1] *Banquet* de Xénophon, chapitre IV, § 47. Aristodème le petit dit à Socrate qu'il serait convaincu de la Providence, si les Dieux lui envoyaient des avis « comme tu dis qu'ils t'en « envoient à toi-même, sur ce que je dois faire ou point « faire. » (*Mémoires*. Livre I, chapitre IV, § 15.)

Euthydème dit aussi à Socrate qu'il est bien favorisé « s'il « est vrai que sans être interrogés par toi, ils (les Dieux) « t'indiquent d'avance ce que tu dois faire ou non. » (*Mémoires*. Livre IV, chapitre III, § 12.)

[2] *Mémoires*. Livre I, chapitre I, § 4.

Il n'est pas douteux que Socrate se crût inspiré par la Divinité ; ses disciples avaient la même opinion. Comme nous l'avons dit plus haut, le mécanisme de cette communication nous importe peu ; mais nous ne saurions y voir, comme M. Fouillée, simplement la *Voix de la Conscience*[1]. Nous n'admettons pas davantage que la théorie du Démon se rapporte à celle de la *réminiscence ;* Socrate n'a pas eu sur ce point les mêmes idées que Platon.

Xénophon dit[2] : « Le vulgaire s'imagine que « les Dieux savent certaines choses et n'en savent « pas certaines autres ; Socrate croyait que les « Dieux connaissent tout, paroles, actions, pensées « secrètes, qu'ils sont présents partout et qu'ils « révèlent aux hommes tout ce qui est du ressort « de l'humanité ». La communication démonique est donc une participation exceptionnelle à l'Intellect actif.

Il faut remarquer le caractère tout spécial des inspirations du Démon. Les oracles répondaient aux questions des hommes ; en général, dans la divination, il fallait solliciter la Divinité. Le

[1] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 305.

[2] *Mémoires*. Livre I, chapitre I, § 19.

Démon de Socrate agissait d'une manière tout à fait spontanée [1].

En résumé, Socrate possédait un *oracle*, bien différent de tous ceux des temples ; tandis qu'à Delphes le pèlerin, après des sacrifices, obtenait des réponses énigmatiques et souvent presque incompréhensibles, Socrate était conduit par son Démon et celui-ci lui donnait des conseils spontanés, précis et infaillibles.

[1] *Mémoires*. Livre IV, chapitre III, § 12.

§ IV

Le prophétisme. — La prière. — Fanatisme doctrinal. — La gratuité de l'enseignement. — La vocation de Xénophon.

Socrate se trouvait dans une situation bien différente de celle des plus brillants sophistes. Il n'était pas seulement un dialecticien profond, un professeur éloquent; il était *prophète*. Il était inspiré par la Divinité; la Vérité était incarnée en lui; ses décisions étaient infaillibles [1].

En Asie, cette situation n'aurait rien de choquant; il y avait eu, de tout temps, des prophètes dans ce pays; mais en Grèce il en était tout autrement.

On croyait que les anciens chantres grecs avaient été en communication avec la Divinité;

[1] Zeller fait remarquer, avec raison, que le Démon ne semble jamais s'être prononcé sur les thèses philosophiques. On pourrait donc nier que Socrate fût vraiment inspiré; mais la science provient de l'*accouchement* de l'esprit et de la participation à l'Intellect; la communication démonique était un signe divin faisant connaître que le philosophe possédait cette participation à un degré exceptionnel.

c'est pour cela qu'ils avaient pu donner aux hommes les principes de la religion et de la morale. Dans les *Grenouilles*, Eschyle dit[1] : « Orphée « nous a enseigné les Mystères et l'horreur du « meurtre, Musée, la guérison des maladies et « les oracles... » Socrate se trouvait donc dans une situation analogue à celle de ces hommes divins.

Si l'on admettait, par respect pour la tradition, que de pareilles faveurs eussent pu être accordées à des personnages quasi-mythologiques, on n'était pas disposé, au IV[e] siècle, à accepter ce renouvellement du prophétisme.

Les Églises protestantes reconnaissent, sans difficulté, les miracles de l'Ancien-Testament et ceux de l'Évangile ; mais elles ne croient pas à ceux que l'Église catholique a approuvés durant le moyen-âge et les temps modernes. On sait que les rabbins se sont toujours refusés à admettre qu'il ait pu exister des révélations après celles qu'a enregistrées le Canon[2].

Socrate avait donc une *mission* religieuse et

[1] *Grenouilles*, v. 1032.

[2] Ils pensaient, en général, qu'il n'y avait eu, à proprement parler, qu'une seule révélation. La loi orale, elle-même, était supposée venir de Moïse.

M. Fouillée le reconnaît [1]. « On ne peut nier le « mysticisme excessif qui perce dans cette « croyance de Socrate à une *mission* confiée par « Dieu et à des *signes* envoyés par Dieu. »

Aristophane ne s'y trompe pas ; les Nuées, parlant à Socrate, lui disent [2] : « Tu marches la « tête haute, le regard assuré, les pieds nus, « résigné à tout et fier de notre protection. » On croirait qu'il s'agit d'un apôtre, entrant dans Athènes, prêt à braver les dangers et les moqueries.

Le poète rend bien le sentiment de Socrate, car, dans les *Mémoires*, Xénophon dit [3] : « Il « accusait de folie ceux qui agissent contre les « avis des Dieux, pour se mettre à l'abri de la « *mauvaise opinion des hommes.* »

Tout cela était mal vu : l'acte d'accusation porte que Socrate cherche à renverser la religion nationale pour la remplacer par des superstitions démoniques.

Dans les *Mémoires*, Xénophon paraît chercher à réduire la difficulté du problème ; il ne manque pas de rappeler, à plusieurs reprises, que

[1] *Philosophie de Socrate.* Tom. II, page 303.
[2] *Nuées.* v. 362.
[3] *Mémoires.* Livre I. chapitre III, § 4.

Socrate engageait ses amis à recourir à la divination dans les choses où la science et la prudence humaines paraissaient insuffisantes. Il nous semble, toutefois, que Socrate ne comprenait pas la divination comme ses contemporains.

Dans la haute antiquité la divination était une science fondée sur l'hypothèse de la coordination de tous les mouvements. De même que l'école de Cuvier reconstituait un animal avec une dent, le savant antique déduisait les événements futurs du vol des oiseaux. Les uns et les autres se trompaient souvent, mais n'en restaient pas moins convaincus de la certitude de leur science. C'est ainsi que la chose est comprise par Eschyle dans *Prométhée*. Celui-ci, après avoir énuméré tous les bienfaits dont il a comblé les hommes, vante surtout la science suprême qu'il leur a enseignée en leur apprenant à interpréter le vol des oiseaux et la forme de la flamme.

Il nous semble que Socrate rapportait la divination à la Providence, sans trop se soucier d'examiner comment cette thèse était compatible avec l'existence d'un monde bien ordonné. Le philosophe n'était pas éloigné de la conception stoïcienne qui assimile le monde à un être organisé, que dirige continuellement une grande âme.

Socrate regardait, à la fois, comme absurdes ceux qui niaient l'existence de l'âme du monde et ceux qui consultaient les oracles sur des choses qu'on peut découvrir par l'emploi de l'intelligence[1]. « Il faut apprendre ce que les Dieux nous ont « accordé de savoir, mais, pour ce qui est caché « aux hommes, il faut essayer, au moyen de la « divination, d'interroger les Dieux ; car les « Dieux le *révèlent à ceux qu'ils favorisent.* »

Il disait encore[2] : « Quand on sait par quels « signes les Dieux font connaître leur volonté à « l'homme, on n'est jamais privé des avertisse- « ments des Dieux. » Et ailleurs[3] » Socrate « croyait que les Dieux révélaient aux hommes « tout ce qui est du ressort de l'humanité. »

La divination, ayant pour base la croyance à la Providence et à la faveur que les Dieux accordent aux hommes pieux, est en relations très étroites avec la prière. Socrate n'admettait pas qu'on abusât de la prière[4]. « Il demandait simplement « aux Dieux de lui accorder les biens, persuadé « que les Dieux savent parfaitement quels sont « ces biens : leur demander de l'or, de l'argent,

[1] *Mémoires*. Livre I, chapitre I, § 9.
[2] *Mémoires*. Livre IV, chapitre VII, § 10.
[3] *Mémoires*. Livre I, chapitre I, § 19.
[4] *Mémoires*. Livre I, chapitre III, § 2.

« le pouvoir ou toute autre chose semblable, « c'était, à son avis, leur demander l'issue d'un « coup de dés. »

Dans le *Banquet* de Xénophon, Hermogène explique comment il est particulièrement favorisé des Dieux[1]. « Toutes les villes et toutes les « nations recourent à la divination pour interro- « ger les Dieux, sur ce qu'elles doivent faire ou « non... Eh bien! ces Dieux qui voient tout, qui « peuvent tout, sont tellement mes amis, s'inté- « ressent tellement à moi, qu'ils ne me perdent « de vue, ni jour ni nuit... Comme ils savent « d'avance l'issue de chaque événement, ils « m'avertissent, en m'envoyant pour messagers « des voix, des songes, des augures sur ce que « je dois faire ou non, et moi je leur obéis...» Socrate répond : « Il n'y a rien d'incroyable à « cela, mais j'apprendrais avec plaisir par quels « hommages tu en fais tes amis. » — « Par Jupi- « ter, reprit Hermogène, il m'en coûte peu. Je « les loue sans aucun frais, je leur offre leurs « propres dons, j'en parle aussi bien que possible « et, si je les prends à témoin, jamais je ne mens « volontairement. »

Il résulte de ce passage qu'Hermogène était arrivé, par la prière et la tempérance, à avoir des

[1] *Banquet.* Chapitre IV, § 47.

communications dans le genre de celles de Socrate. Nous savons que ce disciple a été un des compagnons les plus fidèles du maître et qu'il a été très lié avec Xénophon.

Les avis démoniques étaient reçus par Socrate comme des ordres absolus [1] : « S'il lui semblait « recevoir quelques avis des Dieux, on l'eût « moins facilement déterminé à agir contre cet « avis, qu'à prendre dans une marche un con- « ducteur aveugle. »

Il résultait de cette situation que Socrate ne craignait rien tant que de manquer aux devoirs que les Dieux lui imposaient. Sa conduite était marquée au sceau du fanatisme doctrinal. Ce caractère apparaît bien dans un épisode que nous a conservé Xénophon [2] et qui a été souvent cité à la gloire de Socrate. Durant la tyrannie des Trente, son ancien élève Critias lui interdit de continuer son enseignement. Il résiste à la loi des oligarques ; il n'était pas libre de sa vie, il ne pouvait se dispenser de remplir son devoir [3].

[1] *Mémoires*. Livre I, chapitre III, § 4.

[2] *Mémoires*. Livre I, chapitre II, § 31.

[3] Dans l'*Apologie*, Platon fait dire à Socrate qu'il aime mieux obéir à la Divinité qu'aux hommes, qu'il n'accepterait pas de vivre sous la condition de ne plus prêcher le bien, qu'il a été attaché par le Ciel à Athènes, pour donner des conseils, chaque jour aux citoyens. (*Apologie*. § XVII et § XVIII.)

En vertu de sa mission, Socrate se devait complètement à ses semblables. Il aurait été odieux, de sa part, de demander à être payé; son enseignement ne pouvait être que gratuit. C'est pour cela qu'il avait tant de railleries pour les sophistes, qui se faisaient payer. Il croyait que le bien est un objet de science, qui peut être enseigné ; mais il n'admettait pas que celui qui avait reçu la *révélation* pût demander un salaire.

C'est là une doctrine purement religieuse. Bien longtemps avant que les états modernes eussent décrété la gratuité de l'enseignement, l'Église la pratiquait de la manière la plus large.

Dans les *Nuées*, Aristophane nous montre Socrate procédant à une véritable initiation. Tout se fait mystérieusement. Strepsiade est reçu par un disciple, qui passe son temps à méditer ; les autres Socratiques sont plongés dans le silence. Strepsiade se couche sur un lit sacré, on lui met une couronne, on lui jette de la farine sur la tête, comme s'il était une victime. Socrate, grand prêtre du nouveau culte, fait une invocation solennelle aux Nuées.

Quand Strepsiade doit entrer dans l'École, sanctuaire de la religion socratique, il tire son

manteau et il compare la résidence des philosophes à l'antre de Trophonius.

Pendant la leçon, Strepsiade est obligé de rester sur le lit sacré ; il a beau dire que les punaises le dévorent, rien n'y fait.

Aristophane a tenu à marquer, d'une manière tout à fait incontestable, le vrai caractère de l'enseignement socratique. Le philosophe ne doit pas être confondu avec un simple maître de morale ou d'éloquence. Il apparaît comme un hiérophante et un révélateur.

Nous terminerons en rappelant la curieuse tradition, conservée par Diogène de Laërce, sur la rencontre de Xénophon et de Socrate. Le maître trouve, par hasard, le jeune homme ; celui-ci lui demande où est le marché aux vivres : « Où forme-t-on les hommes à la vertu? » reprend le philosophe, et il ajoute : « suis-moi, je « te l'apprendrai »[1].

[1] On rapporte que Diogène avait dit à Cratès de vendre ses biens pour le suivre et que le disciple avait obéi.

M. Fouillée a très bien reconnu le mysticisme de Socrate ; mais il nous semble qu'il n'a pas assez insisté sur cette question si importante. Il dit avec beaucoup de justesse (Tome II, page 269.) « Il y a dans Socrate, ne l'oublions pas, « avec le germe d'un Platon, le germe d'un Diogène. » Nous avons nous-même rapproché Socrate des Cyniques.

Parlant de la formation de la légende du Démon, M. Fouillée dit encore (Tome II, page 288) : « Socrate y aura prêté lui- « même par son penchant au mysticisme dans les choses de « l'amour et aussi par un reste de superstition qu'il partageait « avec ses contemporains. »

§ V

Les crimes d'impiété. — Les doctrines d'Anaxagore. — Effort des Socratiques pour justifier leur maître.

Dans l'*Apologie* de Xénophon, Socrate s'exprime ainsi [1] : « Pour ce qui est de ces actions contre « lesquelles la loi prononce la peine de mort, à « savoir la profanation des temples, le vol avec « effraction, la vente des hommes libres, la « trahison envers la patrie, mes accusateurs eux-« mêmes n'osent pas dire que j'aie rien fait de « pareil. »

Il semble d'après ce passage que le crime d'impiété, tel qu'il était formulé par Mélitus, ne pouvait pas entraîner la peine de mort. Cependant on sait qu'il y a eu pas mal de procès politico-religieux à la suite desquels cette peine a été prononcée ; malheureusement il est extrêmement difficile de connaître, un peu exactement, ce qui s'est passé dans ces affaires.

[1] *Apologie*, § 25.

Socrate n'a pas été le seul philosophe qui ait encouru les rigueurs des juges Athéniens. Protagoras, Diagoras, plus tard, Aristote furent poursuivis pour impiété. Tous ces procès sont très peu connus ; mais il semble qu'il y avait toujours quelque motif politique caché. On le voit très clairement dans l'affaire d'Anaxagore, qui eut dans l'antiquité tant de retentissement. Elle a une grande importance pour nous, en raison du système que nous avons proposé pour expliquer les théories religieuses de Socrate.

Il nous semble certain que ce procès servit à fixer la jurisprudence dans la matière : tout individu convaincu de partager les idées d'Anaxagore était sûr d'être condamné. Thucydide l'historien paraît avoir été l'une des victimes de cette loi non écrite. Nul doute qu'on argua de ce précédent pour poursuivre plus tard Aristote, dont les livres renfermaient tant de passages d'Anaxagore.

Xénophon, nous l'avons dit, cherche à montrer que son maître n'encourageait pas ses disciples à se lancer dans ces théories, qui pouvaient faire perdre la raison ; mais il s'agit, d'après le contexte, de la partie astronomique du système ;

c'était chose fort embrouillée et Aristote ne l'a pas beaucoup éclaircie.

Dans le premier chapitre des *Mémoires*, le disciple nous parle des principales théories qui avaient cours à Athènes, de son temps, et qui passaient aux yeux de beaucoup de gens pour impies. Il nous semble très probable que le témoignage de Xénophon est exact. Il n'entrait pas dans l'esprit de Socrate de se lancer dans des spéculations sans issue ; son opinion était, d'ailleurs, parfaitement motivée, car il avait commencé par étudier les divers systèmes sur la physique et l'astronomie. [1]

Socrate avait parfaitement reconnu l'erreur fondamentale de toutes ces doctrines ; il lui paraissait absurde de raisonner sur des choses qu'on ne connaissait pas du tout. Sa manière de voir était excellente, au moins à titre provisoire. Mais il nous semble que le véritable motif de son aversion pour cette mécanique mythologique avait sa base dans la croyance à la personnalité des astres.

[1] Par là Socrate différait beaucoup de certains philosophes modernes qui parlent des choses avec d'autant plus d'assurance qu'ils les connaissaient moins. On s'en est bien aperçu dans les discussions aussi passionnées que puériles auxquelles donnèrent lieu les premières publications de Darwin.

Platon semble faire dire à Socrate, dans l'*Apologie*, qu'il ne connait rien aux thèses des physiciens. C'est une raison de plus à invoquer contre ce mauvais plaidoyer.

Anaxagore s'était efforcé de réduire l'importance du soleil ; il soutenait que ce corps était de la même nature que les éléments terrestres. Socrate faisait à cette théorie des objections assez singulières qu'il nous paraît utile de rapporter [1].

« Lorsque celui-ci (Anaxagore) prétendait que « le soleil est la même chose que le feu, il ignorait que les hommes regardent facilement le « feu, tandis qu'ils ne peuvent regarder le soleil « en face et, de plus, que les rayons du soleil « noircissent la peau, effet que le feu ne produit « pas; il ignorait aussi que la chaleur du soleil « est nécessaire à la vie et à l'accroissement « des productions de la terre, tandis que le feu « les fait périr. Quand il disait que le soleil est « une pierre enflammée, il ignorait, encore, que « la pierre, exposée au feu, ne donne pas de « flamme et ne résiste pas longtemps, tandis que « le soleil ne cesse pas d'être de tout temps le « plus brillant de tous les corps. »

Il est probable qu'Anaxagore avait cherché à abaisser le rôle du soleil afin de répondre aux objections pythagoriciennes. Bien des raisons, tirées de la mythologie apollinienne, devaient conduire les anciens à donner au soleil une place

[1] *Mémoires*. Livre IV, chapitre VII, § 7.

exceptionnelle. Nous sommes même étonnés que les Grecs ne se soient pas prononcés pour le système héliocentrique. Si le soleil n'est qu'un gros pot de feu, il n'y aucune raison pour ne pas en faire un satellite de la terre.

Socrate regardait les astres comme des êtres divins; Aristote adoptera cette thèse, mais il leur refusera la conscience; leur privilège sera d'avoir un mouvement circulaire qui dure éternellement. Il est probable que cette partie de la thèse péripatéticienne aurait répugné à Socrate, qui adressait des prières au soleil. Le vieux philosophe regardait les théories astronomiques de son temps comme ne pouvant pas aboutir; les astres, étant divins, échappaient à la science humaine. D'autre part, à quoi bon une science qui n'a pas de fin? L'étude de l'homme a pour fin la production de quelque chose; l'étude des astres aurait-elle pour fin de nous rendre maîtres de leurs mouvements? [1]

Nous avons dit que les anciens ne soumettaient pas leurs doctrines à un examen d'ensemble: d'ailleurs cela aurait été difficile avec le mode d'enseignement dialogué. Il ne faut donc pas s'étonner si l'on ne trouve point chez Socrate une

[1] *Mémoires*. Livre I, chapitre I, § 15.

théorie parfaitement unifiée sur la Divinité. Il est probable, d'ailleurs, que la doctrine d'Anaxagore renfermait aussi plus d'une inconséquence.

Dans l'*Apologie* de Platon, Mélitus accuse Socrate de partager les idées d'Anaxagore sur le soleil et la lune ; le philosophe lui répond [1] : « Tu « crois donc accuser Anaxagore ! Du reste, « comment les jeunes gens apprendraient-ils de « moi des choses qu'ils peuvent, tous les jours, « se procurer pour une drachme ?.. Belle occasion « pour eux de se moquer de Socrate, s'il s'attri- « buait ainsi des doctrines qui ne sont pas de lui « et, d'ailleurs, si étranges et si absurdes. »

La réponse manque de franchise : d'ailleurs toute l'*Apologie* a le même défaut. De ce que les livres d'Anaxagore sont dans le commerce, il ne résulte pas du tout que Socrate ne soit pas coupable d'enseigner ces doctrines. Platon a l'habileté de faire porter le reproche d'anaxagorisme précisément sur un point où Socrate avait certainement rejeté les doctrines de son devancier. C'est une manière commode d'éviter la discussion sur les questions embarrassantes.

Xénophon [2] dit que Critias, devenu l'un des

[1] *Apologie*, § 14.
[2] *Mémoires*. Livre I, chapitre II, § 31.

Trente, voulant se venger de Socrate, fit rendre une loi contre les professeurs. « Comme Critias « n'avait pas par où le prendre, il le rendait soli- « daire du *reproche communément adressé aux* « *philosophes* et le calomniait auprès de la multi- « tude ; car moi, je n'ai jamais entendu Socrate « rien dire qui autorisât cette accusation. »

Xénophon ne dit pas de quoi il s'agissait : il nous semble que cette accusation vague, calomnieuse, de nature à être bien accueillie par les ignorants, doit se rapporter à l'anaxagorisme. Durant une partie du moyen-âge tout penseur hétérodoxe a été pour le vulgaire un disciple d'Averroès; il y a 40 ans, toute opinion malsonnante venait en droite ligne d'Hégel. Nous pensons que, du temps de Socrate, le nom d'Anaxagore avait quelque chose de symbolique, comme ceux des deux auteurs dont nous venons de parler.

Aucun des anciens philosophes ne pouvait être aussi connu du peuple qu'Anaxagore. Les primitives écoles avaient élaboré leurs théories en dehors de l'Attique. Anaxagore avait occupé une grande situation à Athènes, il avait été l'ami de Périclès et son procès était présent à toutes les mémoires. Le peuple ne se trompait pas d'ailleurs, en regardant les Socratiques comme des anaxagoriens.

§ VI

Invasion des cultes asiatiques. — Opposition d'Aristophane. — Les Bacchanales de Rome. — Influences de ces cultes sur la femme.

Pour bien apprécier le procès d'Anaxagore il ne faut pas le séparer de faits de la plus haute importance, qui appartiennent à la même époque. Les colonies ioniennes ne pratiquaient pas les cultes helléniques purs ; elles participaient largement aux religions asiatiques. Le vieux fonds de la mythologie grecque n'était pas autochtone, sans doute. Il y avait eu de bien nombreux emprunts faits aux Sémites ; mais l'élaboration du mythe avait été une œuvre purement grecque. Grâce à l'esprit méthodique, pondéré et artistique des Hellènes, les légendes étaient complètement transformées.

Elles étaient, peut-être, devenues trop civilisées, trop humaines. On avait, peut-être, trop sacrifié à l'art et à la philosophie, en sorte qu'on avait

perdu tout le côté mystérieux du symbolisme primitif. D'après une loi de notre nature, nous voulons avoir quelque chose d'indémontrable à croire. Le *Credo quia absurdum* appartient à toutes les époques et à toutes les civilisations.

Lorsque l'empire romain eut détruit toutes les religions antiques, qu'il ne resta plus qu'une sorte de religion de pure étiquette et de droit civil (quelque chose comme ce qui existe en Chine), l'Europe se trouva mal à son aise : elle avait besoin de croire et l'Asie versa sur elle des insanités à foison. Durant la longue période qui précéda le triomphe du christianisme, on vit les religions les plus baroques et les plus absurdes avoir des partisans, des apôtres et des martyrs.

Avant le réveil chrétien du XIXe siècle, on a assisté à une débauche de sectes, tantôt ridicules, tantôt odieuses. Nous trouvons là encore l'application d'une loi de l'histoire des plus certaines et des plus absolues [1].

[1] Un des phénomènes les plus curieux est celui que l'on observe dans l'école positiviste. A. Comte avait déclaré que l'état religieux était caractéristique de l'enfance de l'humanité, que l'Europe avait dépassé l'état métaphysique pour entrer dans la période positive. Il ne s'aperçoit pas que les sectes grouillent tout autour de lui ; il avait lui-même été un des adhérents du Saint-Simonisme. Il finit par créer la religion la plus burlesque que l'on connaisse ! Il est vrai qu'il s'en proclama le pape.

La Grèce, après avoir transformé les mythes orientaux, les reçut de nouveau, sous une forme presque identique à celle qui avait été connue des plus anciens Pélasges. L'Asie change peu. En tout cas, s'il y avait eu un changement, il avait été opéré suivant des principes entièrement opposés à ceux de la culture hellénique.

Le génie national n'était plus dans la période où les mythes peuvent être refaits. Il y avait eu autrefois de semblables invasions ; tous les Grecs savaient que leur religion se composait de plusieurs couches distinctes superposées. La dernière création hellénique avait été celle du culte d'Apollon. Aucun Dieu n'était plus grec que celui-là.

Il est clair que la sophistique ne pouvait engendrer des thèses religieuses susceptibles de devenir populaires ; elle ne pouvait que produire des négations. La période héroïque était finie, il fallait accepter les dogmes tels qu'ils étaient présentés ou les rejeter en bloc. L'esprit grec ne devait plus produire de religions.

A notre époque, on a vu quelques personnes chercher à refaire l'œuvre de la Réforme du XVIe siècle. Les encouragements ne leur ont pas manqué ; quelques savants ont même cru que ces

tentatives étaient destinées à remuer le monde. L'insuccès a été complet : les fondateurs des nouvelles Églises n'ont pas eu d'adhérents [1].

Comme tous les conservateurs, Aristophane était fort opposé à cette tendance nouvelle, qui lui paraissait dégradante pour la Grèce. Il rappelle à ses concitoyens qu'il existe à Éleusis un sanctuaire vraiment attique, où s'accomplissent des rites conformes à la tradition des aïeux.

Les critiques ne semblent pas avoir assez remarqué cette préoccupation du poète : ils ont cru qu'il cherchait à flatter les passions des foules ignorantes, quand il célébrait la gloire des Dieux et les vieilles coutumes. Ils n'ont pas vu qu'Aristophane, semblable en cela à Eschyle, faisait du théâtre une tribune. Le grand tragique avait chanté l'Aréopage dans les *Euménides*, pour défendre cette institution contre les politiciens amis de Périclès. Le comique chante Éleusis, en des vers enthousiastes, pour détourner les Athéniens des nouveautés religieuses. [2]

[1] Bien loin que notre époque soit favorable à ces essais, on doit remarquer, au contraire, la décadence rapide du protestantisme. On peut prévoir que dans peu d'années il n'y aura plus, en France, de vrais calvinistes.

[2] *Grenouilles*, v. 340.

Les législateurs antiques étaient fort opposés à l'invasion de ces cultes illicites. Tout le monde connaît les principes des jurisconsultes romains. Le Sénatus-Consulte des Bacchanales a posé des principes qui ont servi de base au droit public durant des siècles. Malheureusement Tite-Live nous a assez mal renseignés sur les événements qui motivèrent ces mesures exceptionnelles. [1]

Il existait à Rome, comme partout, des fêtes bacchiques, reconnues par l'usage. Le principe de ce culte n'était pas en question ; nulle part il ne devait être très édifiant.

On peut se défier un peu de ce que raconte Tite-Live sur les débauches des initiés ; bien d'autres fêtes autorisées par la coutume étaient fort licencieuses. Les sénateurs romains n'étaient pas des moralistes très sévères. Si la loi frappa les Mystères *nouveaux* de Bacchus c'est que les

[1] Livre XXXIX, 8-19. On doit remarquer que le Sénat ne défendit pas complètement les cultes orgiaques : « Si quis « tale sacrum solenne et necessarium duceret, nec sine « religione et piaculo se id omittere posse, apud prætorem « urbanum profiteretur, prætor Senatum consuleret. Si ei « permissum esset... ita id sacrum faceret, dum ne plus « quinque sacrificio interessent, neu qua pecunia communis, « neu quis magister sacrorum, aut sacerdos esset. » Le Sénat n'entendait pas faire œuvre de théologien : il légiférait au point de vue de l'ordre public.

hommes d'état croyaient avoir à réprimer une innovation très dangereuse.

En quoi la société antique était-elle menacée par l'existence d'oratoires où des femmes se réunissaient pour prier? Voilà ce qu'il faudrait expliquer d'une manière complète.

On ne peut se tirer d'affaire en disant simplement que, selon les lois primitives, les prières devaient être monopolisées au profit du Dieu de la Cité : c'est une exagération. Ce n'est pas la Cité qui était directement en péril, mais la famille, question bien autrement importante dans la société antique.

Les hommes d'état anciens ne comprenaient pas du tout la question comme ceux d'à présent. Notre droit, voulant être complètement laïque, a complètement défiguré le principe du mariage. Cette institution est devenue un contrat, d'une espèce particulière, assez mal définie.

Chez les anciens, elle dépendait du droit sacré privé. Nos pères, tout pleins de l'idée révolutionnaire, n'ont pas compris la nature du mariage; une des grandes questions contemporaines est la réforme de leurs idées erronées. Peut-être la séparation des Eglises et de l'État aura-t-elle pour

effet de faire voir qu'il faut, de nouveau, faire reposer la famille sur le droit religieux.

Kant, dans ses *Principes du droit*, dit que le droit *réel-personnel* (celui qui regarde la famille) « est celui de la possession d'un objet extérieur « comme d'une chose et de son usage, comme « personne. » Il ne reconnaît pas le principe religieux sur lequel se fonde la famille. L'antiquité n'avait pas commis cette erreur ; le droit romain, même à l'époque de la décadence, avait conservé la vieille définition de la communion du droit divin et humain.

Les associations religieuses forment le premier moyen d'émancipation de la femme [1]. La vie du gynécée pesait aux athéniennes ; elles auraient voulu, comme les modernes, avoir une certaine autonomie, exercer une influence sur les affaires de la famille et de la Cité [2].

[1] Suivant l'ancien droit, la femme, en se mariant, se mettait sous la protection des Divinités du foyer marital. En allant sacrifier à d'autres Dieux elle rompait la communion du droit divin. L'émancipation religieuse de la femme était donc chose extrêmement grave, puisque c'était la négation de l'*union*.

[2] Aristote dit qu'à Sparte les femmes exerçaient une influence considérable et funeste sur le gouvernement. (*Politique*. Livre II, chapitre VI, §7); plus bas (§9) : « Le déré- « glement des femmes, outre que, par lui-même, il est une « tache pour l'État, pousse les citoyens à l'amour effréné de « la richesse. » Les anciens connaissaient donc parfaitement ce que vaut l'émancipation de la femme.

Pour échapper à la puissance maritale et pouvoir prendre quelque liberté, les femmes ne trouvaient rien de mieux que de se réunir dans des oratoires. Les religions asiatiques sont bien combinées pour séduire la femme ; elles agissent puissamment sur son système nerveux et ne tardent pas à le détraquer.

Elles renferment beaucoup de pratiques, savamment combinées, pour produire une excitation des sens, la somnolence de la raison et finalement l'anéantissement de la volonté consciente.

Tout ce que l'on sait des mœurs des populations de l'ancienne Asie n'est pas favorable aux systèmes religieux qui s'y pratiquaient. La castration, la prostitution sacrée, la pédérastie des prêtres étaient choses communes dans ces régions. Seule, la religion juive échappait à ces influences démoralisantes : elle était essentiellement virile.

Les cultes de l'Asie plaisaient beaucoup aux femmes par deux autres pratiques : la conversation avec les morts et la purification des péchés.

La religion antique avait consacré des rites pour le culte des morts, mais ces vieilles formules ne correspondaient plus à l'état de la civilisation. Nous verrons que les philosophes n'attachaient plus aucune importance à ces croyances. Quant

aux mythes sur le Tartare et les Champs-Elysées, ils ne paraissent pas avoir jamais eu une grande importance.

Le culte des morts avait, surtout, pour objet d'empêcher les mânes d'errer autour du foyer et d'y apporter des malédictions. Ce n'était pas là ce que cherchaient les femmes dans les nouvelles pratiques. Elles demandaient à évoquer les âmes, à converser avec elles, à prolonger, en quelque sorte, la vie terrestre au-delà du tombeau.

La purification des péchés était le grand moyen d'action des prêtres d'Isis. Juvénal nous a donné de bien curieux détails sur la superstition des dames romaines, sur leurs pénitences et la filouterie des charlatans [1].

[1] Satire VI. v. 517.
Grande sonat metuique jubit septembris et austri
Adventum, nisi se centum lustraverit ovis,
Et xerampelinas veteres donaverit ipsi,
Ut, quidquid subiti et magni discriminis instat,
In tunicas eat et totum expiet annum.
. . . .
532. Ergo hic præcipuum summumque meretur honorem,
Qui grege linigero circumdatus et grege calvo
Plangentis populi currit derisor Anubis.
Ille petit veniam, quoties non abstinet uxor
Concubitu sacris observandisque diebus;
. . . .
Illius lacrymæ meditataque murmura præstant,
Ut veniam culpæ non abnuat, ansere magno
Scilicet et tenui popano corruptus, Osiris.

Tels, sont, en quelques mots, les principes qui formaient la puissance de propagation des cultes et des rites asiatiques : ces principes étaient, évidemment, destructifs de la famille antique. Du moment où la femme s'émancipait, c'en était fait de l'ancienne société et de toute la discipline morale sur laquelle elle reposait.

§ VII.

Influence des hétaïres ioniennes. — Le procès d'Aspasie. — Les disciples d'Anaxagore sont tous persécutés.

Les novateurs eurent la bonne fortune d'avoir à l'origine une puissante protectrice dans la personne d'Aspasie. C'était une milésienne ; il est d'usage d'en dire beaucoup de bien, nous ne savons trop pourquoi. Que ce fût une femme très intelligente, ce n'est pas douteux ; mais il est bien certain qu'elle a exercé sur Périclès une influence funeste.

Élevée dans un pays où la dignité morale n'était pas de mise, habituée à n'adorer que le succès, Aspasie poussa son amant vers le luxe, auquel il n'était que trop porté. Pour une milésienne, le type, par excellence, de l'homme

illustre n'était pas le citoyen grec, rentrant avec la couronne des jeux helléniques, mais le *prince*. Les villes d'Asie, depuis longtemps, connaissaient la *tyrannie*, qui avait, presque partout, supplanté le gouvernement des vieilles familles.

Le règne des tyrans a été quelquefois jugé trop favorablement, parce que l'on a été séduit par les monuments de leur splendeur. Curtius a bien fait ressortir l'impulsion qu'ils donnèrent aux arts[1]. « Ces hommes sont les premiers qui aient « accumulé entre leurs mains des ressources pécu- « niaires considérables, avec le dessein arrêté de « les appliquer à des travaux publics... L'ère des « tyrans passa; mais l'impulsion donnée à l'indus- « trie et à la prospérité du commerce maritime... « ne s'arrêtèrent pas du même coup... »

Périclès suivit les mêmes errements et, sans doute, Aspasie l'encouragea vivement dans cette voie. Athènes fut transformée; des temples magnifiques furent érigés; les artistes, les poètes, les savants furent encouragés. Mais il fallait de l'argent, beaucoup d'argent : on ne pouvait songer à en demander au peuple qui aurait murmuré. Ce furent les alliés qui payèrent : les îles furent pres-

[1] Tome II, page 92.

surées pour fournir des ressources au fisc. Le trésor de guerre fut détourné de sa destination, on ne s'occupa plus de poursuivre la guerre contre les barbares.

Il est probable qu'Aspasie était bien disposée pour les Perses. Thargélie avait, autrefois, en Thessalie, joué un rôle encore plus actif en faveur du grand-roi. Cette haine de la démocratie, pauvre, rurale et pieuse (à la vieille mode), contre les maîtres si *policés* de l'Asie, devait paraître chose absurde à une ionienne, sans patrie et sans idéal. Les grossiers marins de l'Attique, qui ne savaient que crier Rupapai ! devaient lui être bien peu sympathiques. Dans quel principe religieux aurait-elle puisé l'amour fanatique de la patrie ?

Périclès ne pouvait pas beaucoup aimer, non plus, les guerres médiques. Ses adversaires avaient conquis trop de gloire dans ces luttes nationales. Puisque Cimon était l'ami de Sparte et l'ennemi du grand-roi, il devait naturellement adopter des principes opposés.

Les tyrans ioniens étaient, en général, les amis de la Perse. Ils étaient pénétrés de l'idée que la guerre médique était une folie bien inutile. Ne

valait-il pas mieux s'enrichir, embellir la cité, développer le bien-être dans toutes les classes? Ces hommes n'étaient pas belliqueux[1].

Aspasie, étrangère à l'Attique, incapable de partager les joies et les colères des purs Hellènes, favorisait les savants et les beaux diseurs. Ces philosophes étaient comme elle, ils n'avaient pas de patrie; bientôt ils déclareront que leur patrie est le monde. De même que l'hétaïre, ils n'avaient pas de foyer, pas de culte national, pas de tombeaux d'ancêtres à garder, pas de reliques à protéger contre le barbare.

[1] Proudhon (*La guerre et la paix.* Livre I, chap. VII) dit: « Le latin *imperator*, empereur, est le correspondant « grammatical du grec *tyrannos*, maître, patron, comman- « dant, duquel nous avons fait *tyran*. D'où vient que le mot « latin est si bien porté, tandis que le grec est si mal vu ?... « C'est que l'empereur est un général d'armée, tandis que « l'autre est un chef d'administration et de police, un bourg- « mestre. Les armes relèvent le despotisme; le commande- « ment est odieux entre égaux et hors du service. C'est pour « cela que le peuple français est sans respect pour ses repré- « sentants, de même que pour ses rois constitutionnnels. « N'avons-nous pas entendu traiter Louis-Philippe de tyran ? « Ce n'était que le roi des pékins... Le génie populaire... a « réuni, dans le même emblème, la balance et l'épée. Ne lui « dites pas que l'épée du guerrier doit s'abaisser devant la « toge du magistrat, *cedant arma togœ.* Il serait capable de « vous répondre que vous ne savez pas le latin... Heureuse « donc et trois fois heureuse, la nation dont le chef est à la « fois le plus brave et le plus juste ! »

Aristophane, dans les *Oiseaux*, reproche aux Englottogastors, non seulement d'être des menteurs à gages, mais aussi d'être des étrangers ; il les qualifie même de barbares : cette accusation n'était pas complètement fondée; mais il tenait à exagérer l'abîme qui séparait les Attiques de ces coureurs d'aventures [1].

Les conservateurs athéniens avaient en horreur la guerre de Péloponèse : cette lutte leur paraissait sacrilège. Athènes et Sparte avaient été les deux colonnes de la lutte nationale. Ils comprenaient parfaitement que la politique de Périclès affaiblirait pour toujours la Grèce, et que le grand-roi serait le seul à en tirer profit. Ils ne se trompaient pas.

Cette guerre a été le plus grand malheur qui soit arrivé aux Grecs ; peut-être auraient-ils man-

[1] Aristote dans sa *Politique* insiste sur la différence des Grecs et des barbares : les premiers sont de race noble, propres à la liberté, faits pour le commandement ; les seconds sont esclaves par nature. « Des peuples poussés par un « esprit naturel de servitude, disposition beaucoup plus « prononcée chez les barbares que chez les Grecs, chez les « Asiatiques que chez les Européens, supportent le joug du « despotisme sans peine et sans murmure. » (Livre III, chapitre IX, § 3.)

M. Duruy a inséré dans son *Histoire des Grecs* le dessin d'un vase curieux représentant la victoire de Dikè sur Adikè : le premier personnage est Grec et le second habillé à la barbare.

qué à leur mission civilisatrice si l'empire perse avait été moins affaibli et si Alexandre-le-grand n'était venu reprendre la suite des guerres médiques.

La lutte avec Sparte fut précédée d'un grand assaut livré par les conservateurs au parti de Périclès. La victoire de celui-ci devait, nécessairement, entraîner la rupture avec la tradition de Miltiade et Cimon et, par suite, la guerre avec Lacédémone.

Les conservateurs s'allièrent avec quelques orateurs populaires, pour accuser Aspasie d'impiété et de corruption des mœurs. Ce procès était fondé, certainement, sur des raisons très sérieuses. On sait qu'Aspasie était la protectrice d'Anaxagore, qui venait d'être poursuivi pour impiété.

Le comique Hermippus accusa Aspasie d'attirer chez elle des femmes, de condition libre, pour les employer à un commerce honteux. Il semble, au premier abord, qu'un pareil grief soit absurde; on ne saurait y attacher d'importance, si on ne tenait compte des observations précédentes. On sait que, dans la plupart des cultes asiatiques, la prostitution sacrée était un des rites les plus essentiels. Il est tout naturel qu'Aspasie ait introduit ces usages à Athènes.

Aristophane[1] nous dit que la guerre contre Mégare eut pour cause l'enlèvement de deux courtisanes de la maison d'Aspasie. On ne peut pas supposer que cette femme, si distinguée par l'esprit et le goût, ait transformé la maison de Périclès en un lupanar ; mais nous pouvons penser que ces deux femmes étaient deux prêtresses de la Vénus asiatique.

Les accusateurs de la milésienne n'agissaient, sans doute, point par fanatisme. Ils se proposaient un but politique, ils espéraient ruiner définitivement la puissance de Périclès, déjà fort ébranlée. C'est toujours le même principe que l'on trouvera au fond de tous les procès d'impiété à Athènes.

Avant de s'attaquer si directement au chef du parti ennemi, les conservateurs avaient d'abord essayé leurs forces sur des personnages de son entourage. Ils avaient commencé par harceler la tourbe des courtisans. Périclès provoqua une loi contre la Comédie : dans son orgueil, il espérait détruire l'arme la plus redoutable que possédassent ses adversaires.

Il y avait un grand mécontentement parmi le peuple, car on osa mettre en cause Phidias, dont la gloire nous paraît inséparable de celle d'Athènes.

[1] *Acharniens*, v. 327.

On sut mêler dans cette affaire une accusation d'impiété : on prétendit que, sur le bouclier de Minerve, l'artiste s'était représenté à côté de Périclès. Le dénonciateur fut acclamé comme un héros et Phidias mourut en prison [1].

Le procès d'Anaxagore est resté entouré d'une grande obscurité. Plutarque dit que Diopithe fit passer un décret défendant de philosopher sur les choses divines. Cette rédaction paraît bien peu vraisemblable : elle est beaucoup trop vague ; à ce compte on n'aurait plus rien écrit sur la divinité à Athènes.

Il nous paraît probable que le procès d'Anaxagore servit de type pour tous ceux qui furent plus tard intentés aux philosophes, et notamment pour celui de Socrate. On possède la formule employée par Mélitus et, sans doute, elle devait être modelée sur le texte du décret de Diopithe.

Périclès n'osa pas défendre son ami ; il lui conseilla la fuite. Le musicien Damon fut banni aussi à cette époque, sous les mêmes influences.

Il serait très intéressant de pouvoir rapprocher les divers procès d'impiété jugés à Athènes, notamment ceux de Protagoras et de Diagoras. Il

[1] Telle est du moins la tradition à laquelle Curtius donne la préférence.

est très vraisemblable qu'Euripide fut plus tard inquiété à cause de ses tendances anaxagoriennes. Malheureusement, les écrivains de l'antiquité n'étaient pas, comme nous, curieux de l'histoire des idées. Les traditions tardives recueillies par Plutarque et Diogène ne sont pas toujours très sûres : ces deux auteurs ne brillaient point par la critique [1].

[1] On a dit aussi que Prodicus fut condamné à mort ; mais on peut douter des renseignements que nous avons sur ce sujet.

On a cru aussi qu'Eschyle fut obligé de s'exiler à la suite d'une accusation d'impiété. Si ce fait était exact, il faudrait y voir une vengeance des novateurs ; mais il est loin d'être probable : Aristophane n'y fait pas allusion dans les *Grenouilles*.

Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* dit qu'Eschyle prétendait avoir révélé des détails sur les Mystères d'une manière inconsciente ; mais il ne parle pas de procès intenté au grand poète. (Livre III, chapitre I, § 17. Edition Didot.)

CHAPITRE IV.

LES OLIGARQUES.

§ I

L'ancienne aristocratie. — Les institutions militaires. — L'ancienne éducation. — Patriotisme des vieux démocrates.

On a dit souvent que l'opposition de Socrate aux excès de la démagogie avait été l'une des causes principales de sa condamnation. M. Fouillée dit[1] : « Socrate voulait l'aristocratie de la « science, Aristophane celle des grands hommes « politiques, des poètes et des théologiens. »

Il convient de préciser le sens du mot *aristocratie* : nous appellerons de ce nom le gouverne-

[1] *Philosophie de Socrate.* Tome II, page 355.

ment des vieilles familles : c'est le sens moderne. Ce régime avait existé en Grèce ; il avait eu pour lui les traditions sacerdotales et les chants des grands poètes.

L'aristocratie avait disparu depuis longtemps. Il ne semble pas qu'il y eût à cette époque de parti cherchant à restaurer l'antique constitution, qui n'était plus qu'un souvenir.

Aujourd'hui on attache, avec raison, beaucoup d'importance à l'étude des cultes anciens, dont l'influence a été si grande dans la vie civile ; mais, d'autre part, il ne faut pas oublier que dans la Grèce il n'y avait point d'Églises et partant pas de théologiens.

Certaines cérémonies ne pouvaient être faites que par des personnages privilégiés, se transmettant le droit sacré par hérédité ; mais cela ne donnait plus aucune influence politique. Chez les Juifs, les grands prêtres sadducéens et incrédules étaient profondément méprisés des fidèles, qui, cependant, ne pouvaient se passer de leur concours pour les cérémonies du Temple.

Nous pensons qu'on n'a pas assez remarqué les liens étroits qui existaient entre les vieilles religions et la guerre. La dernière épave des cultes païens fut l'hommage aux aigles.

Proudhon a parfaitement posé le problème[1] : « L'épopée est l'idéal populaire, hors duquel il « n'existe pour un peuple ni inspiration, ni chants « nationaux, ni drame, ni éloquence, ni art.... « Sentez-vous maintenant combien la guerre est « essentielle à notre nature, en songeant que « sans elle, non-seulement l'homme n'eût rien « conçu de la religion et de la justice, il serait « encore privé de sa faculté esthétique, il n'au- « rait su produire, goûter le sublime et le beau? » Il dit encore[2] : « La guerre, c'est notre histoire, « notre vie, notre âme tout entière; c'est la légis- « lation, la politique, l'État, la patrie, la hiérar- « chie sociale, le droit des gens, la poésie, la « théologie. »

Il est impossible de comprendre les constitutions antiques sans les rapprocher des institutions militaires. Aristote le savait bien et il insiste, à plusieurs reprises, sur l'influence de l'organisation des armées dans la Cité. Chez les anciens, le soldat s'équipait, d'ordinaire, à peu près complètement à ses frais : la cavalerie était le point d'appui des oligarques. Aristote recommande aux riches de ne pas employer la plèbe pour former une infanterie

[1] *La guerre et la paix.* Livre I, chap. V.
[2] *La guerre et la paix.* Livre I, chap. IX.

légère[1] : ils organiseraient une force redoutable contre eux-mêmes.

Dans la Cité idéale, dont il étudie la constitution, il ne veut pas que les marins soient citoyens : il se souvient qu'à Athènes les équipages des galères soutenaient énergiquement la démocratie. Sur la flotte on embarquera des guerriers-citoyens pour commander, et des agriculteurs : ceux-ci forment une classe sans droits politiques[2].

Dans les armées anciennes, la distance de l'officier au soldat n'était pas grande. Il n'existait pas encore une science militaire développée. On apprenait la tactique par routine[3] ; de là venait le proverbe que l'obéissance est la véritable école du commandement. Ce n'est que vers l'époque de Socrate que l'on a commencé à attaquer les villes d'une manière scientifique[4], et encore les ingé-

[1] *Politique*. Livre VII (ancien VI), chap. IV, § 5.

[2] *Politique*. Livre IV (ancien VII), chap. V, § 7.

[3] *Politique*. Livre III, chap. II, § 9. « On apprend à com« mander un corps de cavalerie, en étant simple cavalier ; à « conduire une phalange, un bataillon, en servant comme « soldat dans l'une ou dans l'autre. »

Xénophon fait dire à Ischomachus : « Ce que savent les « généraux, tout le monde à peu près le sait également; mais, « parmi les chefs, les uns le mettent en pratique, les autres « non. » (*Economique*, chap. XX, § 6.)

[4] *Politique*. Livre IV (ancien VII), chap. X, §§ 6-8.

nieurs militaires étaient-ils souvent des artistes que l'on engageait pour une affaire.

Les armées n'étant point permanentes, il ne pouvait se former une hiérarchie militaire comme chez les modernes.

Les formations et les combinaisons étaient très simples ; on suivait des règles traditionnelles. Chaque cité avait son armement national et sa manière de combattre : jusqu'à cette époque on ne s'était pas occupé de discuter les principes d'une organisation militaire scientifique. C'est seulement après la mort de Socrate que les Athéniens modifièrent leur système [1].

Curtius en rendant compte des réformes d'Iphicrate remarque que dans les nouvelles armées, formées de soldats de profession, la discipline devint beaucoup plus sévère [2]. Dans un dialogue

[1] Socrate s'était déjà occupé de la question de l'armement et du perfectionnement de la science militaire. On voit dans les *Mémoires* (Livre III, chapitre I) qu'il vint à Athènes, de son temps, des professeurs de stratégie : le philosophe raille l'insuffisance de leur enseignement. Un vieux soldat, Nicomachide, élevé dans les anciennes idées, se plaint de ne pas être nommé général (Livre III, chapitre IV). Socrate lui prouve que pour commander une armée, il faut savoir autre chose que la routine des grades inférieurs. Le philosophe observe au fils de Périclès que les Athéniens feraient bien de modifier leur armement, dans le sens où plus tard le transformera Iphicrate (Livre III, chapitre V, § 27).

[2] Tome IV, page 278.

entre Socrate et le fils de Périclès, celui-ci dit au philosophe que les cavaliers et les hoplites, élite de la nation, sont très indisciplinés [1].

Toutes ces considérations expliquent comment les sentiments égalitaires étaient fort développés dans la population. L'organisation militaire entraînait, presque inévitablement, l'égalité politique.

L'agriculture était la principale occupation des Athéniens : le peuple était sobre et économe. Aristote regarde les peuples agriculteurs comme très propres à être gouvernés démocratiquement [2]. Ils ne sont pas atteints de la manie des réunions fréquentes, ils respectent les lois, sont sobres de décrets et n'aspirent pas au changement. Il dit que les anciens avaient fait d'excellentes lois pour fixer le peuple sur la terre, soit en limitant l'étendue des propriétés, soit en interdisant les ventes [3].

Aristote accepte encore la démocratie chez les peuples pasteurs [4]. « Quant aux classes différen-

[1] *Mémoires*. Livre III, chapitre V, § 19.

[2] *Politique*. Livre VII (ancien VI), chapitre II.

[3] Les socialistes modernes supposent presque toujours, *implicitement*, que le peuple se livre à la petite industrie ou à la petite culture. Il nous semble que cette hypothèse (soigneusement dissimulée) est au fond de toutes les théories de Proudhon : on sait qu'il était un admirateur fanatique de la campagne.

[4] *Politique*. Livre VII (ancien VI), chapitre II, § 7.

« tes de celles-là et dont se composent presque
« toutes les autres démocraties, elles sont bien
« inférieures aux deux premières ; leur existence
« est dégradée et la vertu n'a rien à faire avec
« les occupations habituelles des artisans, des
« marchands, des mercenaires. »

A cette époque les Athéniens n'étaient pas encore complètement corrompus par la démagogie. Nous pouvons faire appel ici au témoignage d'Aristophane. Le comique n'épargne aucun des chefs de la plèbe ; il introduit souvent sur la scène des hommes des basses classes, de celles qui vivent du triobole. Ce sont des gens ignorants, naïfs, mais animés, en général, de nobles sentiments. L'orgueil national est fortement surexcité chez eux, mais ce n'est pas un grand mal, alors même que cette exagération aille jusqu'au ridicule.

Que sont d'ailleurs ces vieux démocrates ? d'anciens marins qui ont gagné le droit au repos en combattant les Perses. Aristote, dans sa Cité parfaite, imite l'organisation athénienne : les jeunes gens sont soldats, les hommes mûrs, magistrats, les vieillards, prêtres [1]. Tous sont égaux : c'est l'idéal de la démocratie attique.

[1] *Politique*. Livre IV (ancien VII), chap. VIII.

Ces Athéniens du vieux temps sont fort supérieurs à notre bourgeoisie envieuse, ignorante et gourmande : le type du Jacobin n'existe pas chez eux. Les citoyens ne sont pas des marchands, demandant la garantie de leurs échanges, la protection de leur industrie, sollicitant des faveurs gouvernementales. Ce sont des soldats dont l'existence est liée à la grandeur de la Cité. La moindre faiblesse mettrait l'État en péril.

Nous avons dit que l'ancienne éducation avait surtout pour but la préparation à la guerre : elle n'était pas très complexe et, par suite, elle était accessible à tous les citoyens.

Curtius a très bien jugé cette antique instruction athénienne [1]. « Cette culture intellectuelle, « si simple en apparence et si unie, n'en saisis- « sait pas moins l'homme tout entier, d'autant « plus profondément et énergiquement que ces « jeunes esprits, n'étant pas distraits par une « application multiple, pouvaient profiter plus « librement de ce qu'on leur offrait ainsi comme « nourriture spirituelle. Et que ne donnait-on pas « en somme à un enfant athénien ! L'épopée « homérique, avec cette magnifique peinture du « monde, qui excite le sentiment héroïque et la

[1] Tome II, p. 460.

« passion des hauts faits; les hymnes liturgiques,
« avec leur riche trésor de légendes sacrées sor-
« ties des temples,.... enfin l'élégie dans sa diver-
« sité infinie,... qui exprimait avec une clarté
« saisissante tout ce qu'il convenait à un brave
« citoyen d'Athènes de savoir et de tenter!....
« Comme le jeune homme avait heureusement
« grandi en s'appropriant ce qu'il y avait de
« meilleur dans la richesse intellectuelle du peu-
« ple, la participation à la vie publique devenait,
« pour lui, une école supérieure où il se perfec-
« tionnait et donnait sa mesure..... Chaque
« progrès nouveau de la poésie était, en même
« temps, une extension de l'*éducation populaire*. »

Nous nous arrêtons, tout en regrettant de ne pouvoir citer complètement cet admirable morceau.

§ II.

L'égalité antique. — Influence des sophistes. — Division des classes d'après le savoir. — Le gouvernement scientifique.

L'antiquité ne comprenait pas l'*égalité* comme les philosophes modernes, ou du moins comme la plupart des écrivains français. Aristote a soutenu avec force le principe de l'égalité, mais sous cette réserve que cette relation est bornée à des personnes susceptibles d'être égalisées [1]. Dans sa république idéale, il maintient très sévèrement le principe des classes et, aujourd'hui, sa constitution paraîtrait à beaucoup de gens quelque peu féodale.

[1] « Le bien en politique c'est la justice, en d'autres termes, « l'utilité générale. On pense communément que la justice est « une sorte d'égalité, et ici l'opinion vulgaire est, jusqu'à un « certain point, d'accord avec les principes philosophiques, « par lesquels nous avons traité de la morale. On s'accorde, « en outre, sur la nature de la justice, sur les êtres auxquels « elle s'applique, et l'on convient que l'égalité doit régner « nécessairement entre *égaux*; reste à fixer à quoi s'applique « l'égalité et à quoi s'applique l'inégalité; questions difficiles « qui constituent la philosophie politique. » (*Politique*. Livre III, chap. VII, § 1.)

M. Fouillée[1] reproche aux Athéniens de n'avoir constitué qu'une fausse démocratie et de ne pas avoir appelé à l'égalité politique tous les habitants de leur empire. Nous pensons qu'on ne peut se tromper plus complètement sur les conditions de la vie hellénique. Sans nul doute, un pareil décret aurait eu pour résultat la ruine complète de la Grèce. Les cités qui avaient accepté la domination des Perses, qui depuis longtemps avaient donné la preuve de leur impuissance politique, étaient à juste titre transformées en sujettes.

Les Athéniens avaient prouvé que, seuls, ils avaient la force nécessaire pour résister aux Perses et conduire à bonne fin de grandes guerres; il était nécessaire et juste que le commandement leur fût dévolu. De même, dans la Cité péripatiticienne le pouvoir appartient aux guerriers qui défendent le pays, le gouvernent, et offrent les sacrifices aux Dieux : le reste des habitants travaille pour les nourrir.

Cette situation privilégiée développait chez la plèbe athénienne un orgueil, qui paraît au premier abord bien déplacé et qui constitue la caracté-

[1] *Philosophie de Socrate.* Tome II, page 389.

ristique la plus remarquable des gens de cette époque.

On ne doit pas oublier que l'égalité n'est le plus souvent qu'un vain mot; pour pouvoir la réaliser et pour qu'elle soit légitime on est amené à faire comme Aristote et à la restreindre à une caste peu nombreuse. Nous avons vu qu'à Athènes, l'ancienne éducation avait pour effet de rapprocher beaucoup les citoyens de cet idéal de la démocratie péripatéticienne.

Le développement des écoles des sophistes vint changer complètement cette situation. Il ne semble pas que l'on se soit demandé, avec beaucoup d'insistance, sur quelles bases reposait l'inégalité politique existante, mais on rechercha plutôt sur quoi pouvait se fonder l'égalité démocratique et bientôt on en vint à conclure qu'elle était absurde, en fait et en droit.

L'ancienne uniformité de culture disparut complètement; la société se trouva divisée en deux catégories bien distinctes. Les pauvres restèrent, en général, fidèles au vieux système; peu de leurs enfants pouvaient aborder les écoles nouvelles. Les novateurs n'eurent pas assez de risées pour les gens qui restaient engourdis dans les idées anciennes, qui admiraient naïvement les

vieilles fables poétiques et n'étaient pas au courant des belles choses [1].

Cette aristocratie de l'intelligence et de la parole est souvent attaquée par Aristophane. Les Grecs étaient doués d'une intelligence si vive et d'un génie si libre que les hommes de la ville ne tardèrent pas à se montrer très supérieurs aux campagnards. Les vieux soldats de Marathon se plaignent d'être exposés à des procès ruineux, incapables qu'ils sont de pouvoir pousser leur argumentation avec la finesse des citadins [2]. Des rangs infimes de la plèbe urbaine s'élevèrent d'habiles orateurs qui gouvernèrent la ville.

Les sophistes enseignaient l'art de discuter; ce qui faisait le vice de leur doctrine c'est qu'elle ne se proposait pas une *fin morale* mais seulement le *succès*. Réussir par la flatterie démagogique dans une société démocratique, par la flatterie la plus raffinée dans la cour d'un tyran, tel était

[1] Les conservateurs, en combattant l'enseignement nouveau, travaillaient donc au maintien de l'égalité et de la sage démocratie.

[2] *Acharniens*, v. 679 et toute la fin de la parabase. Le chœur dit (v. 691) : « La clepsydre tue le vieillard à cheveux « blancs, qui dans l'ardente mêlée s'est tant de fois couvert « d'une glorieuse sueur, dont le courage a sauvé la patrie à « Marathon. »

le but que poursuivaient leurs élèves. Ils étaient donc complètement indifférents aux principes des divers gouvernements : ils apprenaient à se tirer d'affaire dans toutes les conditions possibles[1].

A ce point de vue, Socrate était bien différent des sophistes, parce qu'il cherchait à convaincre de la *vérité*; mais nous savons aussi que ses disciples ne le suivaient pas toujours dans tout son enseignement. Il était d'une habileté merveilleuse dans la discussion : aucun sophiste ne pouvait lui être comparé, tant pour la finesse dialectique que pour la grâce pénétrante de la parole. Tous les témoignages s'accordent pour nous le représenter comme irrésistible. Il suffit d'avoir une notion superficielle de la culture hellénique pour reconnaître que sa conversation était singulièrement attachante.

Xénophon nous apprend que Critias et Alcibiade s'attachèrent à Socrate pour devenir d'habiles politiques. Il est probable que plus d'un disciple suivit leur exemple : nous avons déjà signalé que cela paraît résulter d'un passage des

[1] Dans le *Gorgias*, le sophiste explique que son art met en état de persuader les juges, les sénateurs, le peuple. Il est très clairement avoué que la rhétorique n'a d'autre but que la *persuasion* (§ VII). Persuader, *sans fin morale*, c'est prostituer le savoir, la logique et l'éloquence.

Nuées. Pour beaucoup d'élèves, Socrate était le plus admirable des professeurs et le plus entraînant des sophistes.

Lorsqu'une société se trouve divisée, au point de vue de la connaissance, en classes distinctes, la question oligarchique ne tarde pas à se poser. Nous venons de dire que la démagogie devint une sorte d'oligarchie des boutiquiers et des petits artisans d'Athènes, fiers, rusés, menteurs et hâbleurs, qui dirigèrent les affaires de la ville à leur profit et au détriment de la campagne.

Nous avons vu, dans notre siècle, mais avec beaucoup plus d'abus, la domination des villes s'établir en France, sous le fallacieux prétexte que les citadins, lisant les journaux, étaient beaucoup plus éclairés que les *ruraux*.

La question des supériorités intellectuelles n'a pas beaucoup attiré l'attention de nos philosophes. On est assez disposé à admettre que la hiérarchie du savoir est parfaitement légitime. Les écoles socialistes modernes se sont fortement préoccupées de cette doctrine; elles ont bien reconnu que l'égalité n'était qu'une chimère trompeuse, dans une société où existent des inégalités dans les cultures. De là est née la théorie si bizarre de l'*instruction intégrale*.

L'Université s'est emparée de cette idée et elle a cherché a étendre le cercle de son ancien enseignement. Il ne s'agit pas, évidemment, de faire de tout le monde des savants égaux en science, mais de donner à tout le monde les principes de toutes les connaissances. Les résultats obtenus jusqu'ici paraissent avoir été singulièrement médiocres[1].

Aristote avait examiné la question du droit des savants au gouvernement ; il l'avait résolue d'une manière bien subtile. Le Stagirite remarque qu'il existe beaucoup d'inégalités entre les hommes : les supériorités de la taille, de la beauté, de la richesse doivent-elles servir de base à des distinc-

[1] Proudhon écrivait en 1865 : « Ainsi il reste prouvé... que, « dans l'état actuel de la société, l'instruction de la jeunesse, « à l'exception d'une élite de privilégiés, est un rêve de la « philanthropie ; que, de même que le paupérisme, l'igno- « rance est inhérente à la condition du travailleur ; que cette « infériorité intellectuelle des classes laborieuses est invin- « cible ; bien plus, que dans un régime politique hiérarchisé, « avec une féodalité capitaliste et industrielle, un mercanti- « lisme anarchique, cette instruction, en elle-même désirable, « serait en pure perte et même dangereuse ; et que ce n'est « pas sans raison que les hommes d'État, tout en s'occupant « de l'instruction du peuple, l'ont de tout temps réduite aux « simples éléments. Ils ont tous vu qu'à un degré supérieur « elle deviendrait inharmonique et, par l'encombrement des « capacités, un grave péril pour la société et pour le travail « même. » (*Capacité politique des classes ouvrières*. 3e partie, chap. VII.)

tions politiques[1] ? Par un examen dialectique, il montre que ces différences n'appartiennent pas à l'ordre de la politique et que, par suite, elles ne sauraient distinguer les classes dans un État rationnel.

[2] « Le gouvernement parfait que nous cher-
« chons est précisément celui qui assure au corps
« social la plus large part de bonheur. Or le
« bonheur est inséparable de la vertu ; ainsi,
« dans cette république parfaite, où la vertu des
« citoyens sera réelle, dans toute l'étendue du
« mot, et non point relativement à un système
« donné, ils s'abstiendront soigneusement de
« toute profession mécanique, de toute spécula-
« tion mercantile, travaux dégradés et contraires
« à la vertu. »

Dans cette cité parfaite règne la plus grande égalité entre les *citoyens*. Le philosophe n'admet pas les supériorités scientifiques, parce qu'une œuvre ne doit pas être jugée par l'artiste, mais par celui qui s'en sert[3]. Ce principe a été souvent invoqué, sous une forme moins philosophique. La question est surtout de savoir si ceux

[1] *Politique*. Livre III, chap. VII.
[2] *Politique*. Livre IV (ancien VII), chap. VIII, § 2.
[3] *Politique*. Livre III, chap. VI, § 10.

qui se servent de l'œuvre sont en état de l'apprécier. On a vu dégrader d'admirables monuments, parfaitement entendus au point de vue de l'usage, par des gens qui ne les trouvaient pas à leur goût, ou pour satisfaire des intérêts d'infime importance.

Dans la république d'Aristote, la décision appartenant à des hommes, tous élevés, avec le plus grand soin, pour la guerre et le gouvernement, cette objection est évidemment sans valeur.

En fait, peut-on réaliser le gouvernement fondé sur le savoir ? S'il existait, présenterait-il des avantages ?

Il n'y a que deux manières d'arriver à constituer un État scientifique. On peut établir des corps, très solidement hiérarchisés, dans lesquels les places dépendent uniquement d'épreuves. On a quelquefois appelé ce régime le mandarinisme. L'antiquité ne l'a pas connu. On peut, d'autre part, procéder à des choix indépendamment de toute hiérarchie.

Dans les pays modernes les deux régimes existent. On reproche au premier de rejeter tous les talents qui n'ont pas été classés à un moment donné et d'engendrer la routine. Quant au second système, l'expérience l'a jugé, au point de vue

scientifique : dans tous les États où existent les élections, les capacités sont écartées au profit des politiciens et des déclassés.

Les regrets que l'on peut éprouver, en voyant les tristes effets du régime électoral, doivent être un peu atténués quand on réfléchit à ce que serait un gouvernement de savants. L'école positiviste a très solidement combattu le sophisme de l'égalité ; elle prétend organiser la société par la science. Mais y aurait-il un plus horrible gouvernement que celui des académiciens ?

La vie d'A. Comte offre un exemple remarquable du régime auquel nous conduiraient ses doctrines. On sait avec quelle passion le pauvre philosophe a été poursuivi par les savants patentés et brevetés. Il serait bien utile d'établir un parallèle entre Galilée et A. Comte. Le grand italien fut certainement bien heureux d'avoir affaire à des cardinaux. Quoiqu'il eût gravement offensé le Pape, il en fut quitte à bon marché. La cour de Rome n'a pas encore songé, d'ailleurs, à élever des statues à la gloire des juges de Galilée !

On a écrit de longs volumes sur l'incurie et la stupidité des corporations savantes. Nous pensons qu'il y a beaucoup de vrai dans ces critiques. Il suffit d'avoir un peu la pratique de la vie pour

reconnaître la réalité des faits qui servent de base aux diatribes des économistes, contre l'intervention de l'État, dans le domaine industriel. L'État, possédant les moyens d'action les plus puissants, recrutant avec un soin tout particulier ses agents et mettant à leur tête les chefs qui sont présumés les plus capables, devrait faire merveille. L'expérience prouve que les erreurs, les malversations, le gaspillage accompagnent toutes les entreprises de l'État. Il y a même quelque chose de plus curieux : les œuvres des agents choisis qu'il emploie et qui forment des corporations savantes, portent, le plus souvent, les stigmates de l'ignorance.

§ III.

Le choix par le sort. — La préparation à la vie publique. — L'éducation nationale. — Principes de l'obligation et de l'uniformité.

Socrate aimait à se moquer du choix des magistrats par le sort : il était facile de montrer combien un pareil système était anti-scientifique. Cette organisation a été généralement mal comprise. M. Fustel de Coulanges a prétendu que c'était un reste des pratiques sacerdotales. Aristote nous apprend, au contraire, que c'est une des formes essentielles du gouvernement démocratique.

Il nous semble que Curtius a parfaitement exposé la question dans le passage suivant [1] :

« En admettant que le hasard ne choisît pas « toujours, parmi les candidats, le plus digne, il « faut se dire que le système de l'élection libre « ne donnait pas plus de garanties, tandis que le « tirage au sort compensait, et au-delà, les

[1] Tome I, page 481.

« inconvénients par cet avantage que, avec lui, « les magistrats suprêmes cessaient d'être les « organes du parti alors dominant. Des hom- « mes des divers partis se trouvaient ainsi « obligés de gouverner ensemble, à titre de « collègues, et de chercher à accorder leurs « divergences en élevant leur point de vue. Les « luttes et les manœuvres électorales n'eurent « plus de raison d'être... Pour l'époque agitée « de Clisthène, il n'y eut pas d'institution plus « utile que l'urne du sort. Elle eut pour effet de « calmer et de réconcilier les esprits ; ceux qui « l'ont adoptée ont fait preuve de la plus grande « sagesse politique. »

Ces paroles sont pleines de raison. Dans les États modernes, on peut se demander si les élections ne sont pas une partie de roulette malhonnête, où banquier et joueurs cherchent à tricher à qui mieux mieux [1].

Les modernes ont dû revenir au sort pour choisir le jury : cette institution est fort attaquée ; dès que les dents ont poussé à un jeune sophiste,

[1] Aristote dit qu'à Hérée « on abandonna la voie de l'élec- « tion pour celle du sort, parce que la première n'avait jamais « amené que des intrigants au pouvoir. » *Politique*. Livre VIII (ancien V), chapitre II, § 9.

il les essaye sur le jury. Jusqu'ici aucun gouvernement n'a osé supprimer ce singulier organe judiciaire; on s'est borné à le corrompre, le plus qu'on a pu, sous prétexte d'éloigner les indignes.

Le jury n'a certainement pas été établi en vertu de théories scientifiques : nous l'avons parce qu'il existait en Angleterre, et qu'au XVIIIe siècle on avait beaucoup célébré les Anglais. Le véritable jury français et scientifique est celui qui a si bien fonctionné au Tribunal révolutionnaire.

L'Église catholique a eu à se poser, elle aussi, le problème du choix des chefs. Les solutions qu'elle a adoptées, à la suite d'une longue expérience, sont bien remarquables ; nous ne nous arrêterons pas à discuter les mécanismes savants et compliqués qu'elle emploie. Partout elle soumet à une longue et minutieuse préparation tous ceux qui doivent commander. Sa hiérarchie est fondée sur un système d'éducation et d'entraînement merveilleusement puissant.

Les Socratiques avaient deviné et pressenti cette organisation; ils attachaient la plus grande importance à l'éducation ; ils connaissaient, aussi bien que les modernes, l'importance de la discipline de l'esprit.

Socrate pensait qu'il vaut mieux prévenir que

punir, que le véritable moyen de protéger la société est d'instruire la jeunesse dans la *science du devoir*. Il croyait que le bien pouvait s'apprendre comme on apprend un métier.

L'Église n'a pas accepté la théorie socratique de la volonté; mais, en pratique, elle est arrivée, par une autre voie, aux mêmes résultats. Punir n'est, pour elle, qu'un acte brutal, qui peut convenir à l'autorité civile, tandis qu'elle fonde son droit pénal sur la pénitence et l'amélioration du coupable. Ainsi la question pénale se ramène à celle de l'éducation.

Il est inutile d'insister sur ces prémisses : les conséquences en sont faciles à déduire. L'Église se préoccupe beaucoup moins des mauvaises actions que des mauvaises doctrines; elle est pleine d'indulgence pour les égarés et de sévérité pour ceux qui les pervertissent, en leur faisant lire de mauvais livres.

Il est donc convenable que, dans un État bien ordonné, il y ait une censure extrêmement sévère et que l'autorité s'emploie à arrêter la propagation des idées malsaines et subversives.

Le libéralisme moderne professe une théorie diamétralement opposée à celle de l'Église, mais dans l'application il est forcé de transiger. Dans

tous les pays où le suffrage a été étendu aux classes pauvres, on est rapidement arrivé à trouver qu'il était indispensable de mettre à la disposition de la jeunesse une instruction aussi large, aussi complète et aussi *uniforme* que possible.

Quelques optimistes croient que la liberté corrige tous les abus et que l'homme, débarrassé d'entraves, produit infailliblement le bien. Malheureusement les anciens gouvernements ont corrompu les citoyens et les anciens partis ne veulent pas désarmer ! De là résulte que les partisans de cette liberté absolue sont, d'ordinaire, des absolutistes bien désagréables.

C'est la question d'uniformité qui crée la grande difficulté dans nos États modernes. En France il n'y a pas d'obscurantistes, mais il y a des gens qui pensent que l'éducation populaire ne doit pas être dirigée au point de vue d'une secte ; ils protestent contre l'emploi de manuels puérils [1] et d'histoires mensongères.

Dans l'antiquité les philosophes n'hésitaient guère sur la question de l'éducation. Aristote

[1] Bert, par exemple, voulant donner la base de la loi morale, donne pour garantie de la *règle d'or* Zoroastre et la Constitution de l'an III !

dit à propos de la Cité idéale [1] : « Comme l'État « tout entier n'a qu'un seul et même but, l'éduca- « tion doit nécessairement être *une et identique* « pour tous ses membres, d'où il suit qu'elle doit « être un objet de surveillance publique. » Il est vrai qu'ici il ne s'agit que de la classe des guerriers et que l'éducation, que se propose de leur donner Aristote, est imitée de l'ancien système athénien.

Dans un autre passage, où il s'agit de gouvernements réels, il parle dans le même sens [2] : « Les lois les plus utiles deviennent complète- « ment illusoires, si les mœurs et l'éducation ne « répondent pas aux principes politiques : démo- « cratiques dans la démocratie, oligarchiques « dans l'oligarchie. »

Toute cette théorie se fonde sur ce que l'organisation de la Cité a le bien pour fin : c'est une conception purement socratique. Il s'exprime ainsi [3] :

« L'association politique a pour objet, non pas « seulement l'existence matérielle des associés, « mais leur bonheur et leur vertu ; autrement elle

[1] *Politique*. Livre V (ancien VIII), chapitre I, § 2.
[2] *Politique*. Livre VIII (ancien V), chapitre VII, § 20.
[3] *Politique*. Livre III, chap. V, § 11.

« pourrait s'établir entre des esclaves ou des êtres « différents des hommes, qui ne la forment « point cependant, étant incapables de bonheur « et de libre-arbitre... Il est clair que la vertu « est le premier soin d'un État qui mérite vrai- « ment ce titre... Autrement... la loi est une « simple convention et comme l'a dit le sophiste « Lycophron : « Elle n'est qu'une garantie des « droits individuels, sans aucune puissance sur « la moralité et la justice personnelles des « citoyens. »

Aristote, comme Socrate, néglige ici un peu trop l'élément historique dans l'organisation du droit.

Dans les États modernes on ne se préoccupe pas autant de la vertu, mais on veut que le peuple en masse puisse gouverner. Pour cela, il faut qu'il ait une *Idée* pour acquérir la *capacité politique,* comme l'a si clairement exposé Proudhon[1] :

« Pour qu'il y ait dans un sujet, individu, cor- « poration, collectivité, capacité politique, trois « conditions fondamentales sont requises :

« 1° Que le sujet ait *Conscience* de lui-même, « de sa dignité, de sa valeur...

[1] *Capacité politique des classes ouvrières,* 2e partie, chap. I.

« 2° .... que le dit sujet affirme son *Idée*...

« 3° Que de cette idée, enfin, posée comme « profession de foi, il puisse... déduire toujours « des conclusions *pratiques*. »

La centralisation réduit nos grands États modernes à la faible étendue de la Cité antique. Tout le monde est persuadé que l'*unité* est aussi nécessaire parmi nous qu'elle l'était chez les Grecs. L'enseignement ne peut donc être livré à l'anarchie. Il serait monstrueux que le caprice (ou la méchanceté) de quelques-uns vînt troubler l'ordre de l'État. Il faut donc diriger l'éducation de la jeunesse suivant un plan philosophique, conforme aux principes du gouvernement. De là résulte nécessairement l'obligation pour l'État de contraindre les familles à envoyer leurs enfants dans ses écoles, pour y recevoir *sa doctrine*[1].

Les Socratiques croyaient l'État parfaitement

[1] L'éducation, aujourd'hui, ne peut plus être aussi simple que chez les Grecs. Il faut qu'elle réponde aux besoins économiques modernes. Comment l'État reconnu incapable d'être industriel peut-il former des industrieux ?

Peut-on arriver à constituer un pareil enseignement, sans déprimer les intelligences, alors qu'Aristote ne croyait pouvoir, efficacement, soumettre à une discipline philosophique que la classe des guerriers?

Tout semble indiquer que plus on approfondira le problème, plus on reconnaîtra qu'il renferme une contradiction insoluble, tenant à la fausse conception de la souveraineté populaire.

compétent pour diriger l'éducation de la jeunesse. Nous ne parlerons pas ici de ce que dit Platon, qui peut être accusé d'exagération. Xénophon est certainement l'interprète fidèle des idées du maître, quand il admire tant la constitution spartiate : on sait qu'elle avait réalisé le principe de l'omnipotence de la Cité.

Les Socratiques n'aimaient pas la liberté trop grande qui régnait à Athènes ; ils tournaient leurs regards vers Sparte, où la discipline dorienne étreignait le citoyen depuis son enfance. Nul doute que, dans son livre sur le *Gouvernement de Lacédémone*, Xénophon n'ait fait une large part à la théorie. C'est une œuvre dont la valeur historique est médiocre.

A Sparte, comme dans les vieilles cités grecques, l'État s'occupait de l'éducation de l'enfant, mais presque exclusivement au point de vue militaire. Le corps était exercé en vue de la guerre, mais on ne voit pas, dans Xénophon, que l'action de l'État portât sur l'éducation de l'esprit. La Cité de Lycurgue n'imposait aucun dogme : c'eût été le contraire dans la Cité idéale des Socratiques [1].

[1] Aristote évite, dans cette question, comme presque toujours, de se prononcer pour des solutions hardies et trop novatrices. Son plan d'éducation nationale comprend la grammaire, le dessin, la gymnastique et la musique. *Politique*. Livre V (ancien VIII). 6.

§ IV

Inégalités du talent. — Droits du génie. — Devoirs des privilégiés. — Obligation de la révolte.

Les inégalités du talent ont donné lieu à beaucoup de discussions. Au commencement du siècle, à l'époque où fleurissaient les écoles réformatrices, on a beaucoup écrit sur ce problème : mais on ne le traitait guère qu'au point de vue économique. En général, les fondateurs d'utopies faisaient une grande part au talent. On peut penser qu'ils agissaient ainsi, en partie, pour se réserver une belle prébende dans la société réorganisée.

Aujourd'hui ces théories paraissent bien singulières et on se demande ce que pouvait bien signifier la formule saint-simonienne : « A chacun « suivant son talent, à chaque talent suivant ses « œuvres. »

L'inégalité, dans le corps politique, peut être comprise de deux manières. On peut admettre l'existence de classes, naturellement inégales et

hiérarchisées d'après la valeur native, ou bien l'on peut considérer l'inégalité comme une situation exceptionnelle, propre à quelques individus.

Les recherches modernes semblent indiquer que c'est le deuxième système qui est le plus rapproché de la vérité, dans notre état de civilisation. Les observations de Quételet, sur les formes moyennes, montrent que dans toutes les branches de l'activité humaine l'emploi des probabilités est justifié. Il en résulte que tout caractère éloigné de la moyenne est une exception, d'autant plus rare que la différence est plus marquée.

M. Fouillée s'est prononcé, énergiquement, contre le droit au gouvernement, que certains penseurs reconnaissent aux hommes de génie [1]. Son argumentation est peu convaincante ; elle ne tendrait à rien moins qu'à condamner tout ce qu'ont admiré tous les grands interprètes de la pensée humaine. L'histoire est là pour montrer ce qu'ont fait les hommes de génie.

Aristote a examiné la question avec beaucoup de pénétration. Après avoir discuté les différentes causes d'inégalité, sur lesquelles on avait cru souvent pouvoir faire reposer la souveraineté, il se demande ce qui arrivera s'il survient un homme de génie.

[1] L'*Idée moderne du droit*. Livre I, chapitre V.

En fait, dans presque tous les États, on avait reconnu l'impossibilité de concilier ces très grandes supériorités avec le régime légal[1]. « Il serait « ridicule de tenter de les soumettre à la cons- « titution ; car ils pourraient répondre ce que, « suivant Antisthène, les lions répondirent au « décret rendu par l'assemblée des lièvres sur « l'égalité générale des animaux. Voilà aussi « l'origine de l'ostracisme... »

Le Stagirite, fidèle à sa méthode expérimentale, n'a garde de condamner complètement cette pratique brutale [2]. « Ainsi les principes de l'ostra- « cisme appliqué aux supériorités bien reconnues « ne sont pas dénués de toute équité politique. « Il est certainement préférable que la Cité... « puisse se passer de ce remède ; mais, si le « législateur reçoit de seconde main le gouver- « nail de l'État, il peut, dans le besoin, recourir « à ce moyen de réforme ».

Aristote blâme seulement l'abus que l'on a fait de cette mesure dans les cités démocratiques : on a employé l'ostracisme, non point dans l'intérêt général, mais dans l'intérêt des factions.

[1] *Politique*. Livre III, chap. VIII, § 2.
[2] *Politique*. Livre III, chap. VIII, § 6.

Mais cette mesure de guerre est-elle conforme au *droit philosophique* ? Sur ce point Aristote n'élève aucun doute ; s'appuyant sur les principes universellement admis par les anciens écrivains politiques, il proclame le droit absolu du génie[1]. « Il n'est équitable ni de tuer, ni « de proscrire par l'ostracisme un tel personnage, « ni de le soumettre au niveau commun ; la « partie ne doit pas l'emporter sur le tout et « le tout est ici précisément cette vertu si supé- « rieure à toutes les autres. Il ne reste donc plus « que d'obéir à cet homme et de lui reconnaître « une puissance, non point alternative, mais « perpétuelle. »

Il est probable que ces idées étaient communes

[1] *Politique.* Livre III, chapitre XI, § 12. Inutile de remarquer le vice de ce raisonnement qui néglige complètement l'histoire. M. Taine a, mieux que personne, exposé le principe réel du droit politique. La chose commune est « à la « communauté passée, présente et future. Chaque génération « n'est que la gérante temporaire et la dépositaire respon- « sable d'un patrimoine précieux et glorieux qu'elle a reçu « de la précédente à charge de le transmettre à la suivante... « Ainsi donc, qu'avant de constituer il considère la commu- « nauté dans toute son étendue, non seulement dans le « présent, mais encore dans l'avenir... La constitution n'est « qu'une machine... La plus savante est illégitime, là où elle « dissout l'État. La plus grossière est légitime, là où elle « maintient l'État. Il n'y en a pas qui soit de droit antérieur, « universel et absolu. » (*La Révolution.* Tome I, page 187). Les droits du génie se trouvent ainsi singulièrement réduits.

en Grèce dans les écoles. On comprend facilement toute l'importance de cette théorie : le privilège, réservé par le philosophe au génie, sera bientôt revendiqué par le talent, et le principe oligarchique est posé.

Les conceptions métaphysiques auxquelles se rattachait le socratisme, conduisent encore à développer davantage les conséquences de cette doctrine. Nous avons dit que, selon l'anaxagorisme, notre intelligence produit par la participation à une âme divine. Cette faveur n'est pas complètement naturelle ; par l'exercice, l'étude, la maïeutique, elle peut être notablement accrue. Nous avons dit que, si Socrate était marqué d'un signe exceptionnel, il prétendait cependant que des privilèges équivalents pouvaient être acquis par des hommes pieux et sages.

Voilà donc la cité divisée en deux catégories de citoyens. Ceux qui participent d'une manière très notable à l'Intellect divin, qui jouissent d'une sorte de *grâce*, sont, évidemment, propres à découvrir la vérité. Ils peuvent, mieux que les autres, analyser les phénomènes et formuler les lois naturelles que la divinité a écrites dans la nature.

La marche habituelle des choses ne tend pas

à remettre le gouvernement des cités à ces hommes excellents et favorisés des Dieux. Le plus souvent, ceux qui possèdent la puissance de la pensée et de la volonté, nécessaire à l'administration des États, sont laissés de côté.

Nous voici élevés à un nouveau degré de l'échelle dialectique. En éloignant les savants, la démocratie faisait une *faute*, susceptible d'être mesurée par le désordre économique. En éloignant les privilégiés, elle commet un *crime* contre la divinité ; elle renverse toutes les lois de la Providence, elle se met elle-même hors le droit.

Ceux qui sont empêchés d'agir avaient cependant une *mission* à accomplir, car les faveurs de la divinité ne peuvent être considérées comme créant seulement des droits. Le génie et le talent ont surtout des devoirs à remplir. Il ne leur est pas permis de se croiser les bras et de rire des sottises des fous. Ils sont nés pour l'action, ils doivent agir.

Socrate demande à Charmide [1] : « Si quelqu'un « était capable de gagner des couronnes dans les « jeux, de se rendre ainsi glorieux lui-même et « sa patrie plus illustre dans la Grèce, et que, « pourtant, il refusât de combattre, comment

[1] *Mémoires*, Livre III, chap. VII, § 1.

« jugerais-tu un pareil homme ? » — « Il est « clair que ce serait un efféminé et un lâche. »

Lorsque la méchanceté et l'ignorance s'opposent à ce que le décret providentiel puisse être réalisé dans la pratique, les questions suivantes se posent :

Un gouvernement fondé sur la domination des ignorants sur les savants, des mauvais sur des bons, peut-il se dire légitime[1] ?

Un gouvernement qui s'oppose à la réalisation du bien, quand celui-ci a été formulé et démontré, n'est-il pas un ulcère social qu'il faut guérir par le fer et le feu ?

Le droit n'est-il pas supérieur à une légalité de pure forme ?

Les bons ne sont-ils pas tenus de sacrifier leur vie pour combattre le mal et rétablir l'ordre divin, quand il existe des obstacles à sa réalisation pacifique ?

[1] Sur ce point, Socrate n'a pas la moindre hésitation : « Pour les rois et les gouvernants, il disait que ce ne sont pas « ceux qui portent un sceptre, ni qui ont été choisis au hasard « par la multitude, ou que le sort a favorisés, ou qui ont « usurpé le pouvoir, soit par la violence, soit par la ruse, « mais ceux qui savent régner... Si on lui objectait qu'un « tyran est maître de ne pas suivre les bons avis qu'on lui « donne : « Et comment, disait-il, est-il maître de ne pas les « suivre, puisque la punition est toujours prête..? car, en « pareille occurence, si l'on refuse de suivre un bon conseil, « on fait des fautes et ces fautes entraînent leur punition. » *Mémoires*, Livre III, chapitre IX, § 10.)

Ces questions pourraient être facilement multipliées ; d'ordinaire, les philosophes n'aiment pas à aller jusqu'au bout et refusent de répondre d'une manière conforme aux principes qu'ils ont posés. Mais il ne manque pas d'esprits ardents prêts à tirer toutes les conséquences d'une doctrine.

§ V

Influence des philosophes sur les révolutions. — Principe oligarchique des révolutionnaires. — Les hétæries. — Fin de la démocratie.

Le plus souvent on explique les révolutions par des considérations économiques. Nous n'entendons pas nier l'importance de ce moteur; mais il nous parait complètement insuffisant.

Certainement, la grande crise de la Révolution française serait mystérieure si on ne tenait pas largement compte des appétits du bas tiers-état et des mouvements agraires. M. Taine a étudié la question à ce point de vue, d'une manière magistrale : il nous a donné une description psychologique définitive des hommes de ce temps.

Avant cet admirable travail on ne parlait guère que des *Idées révolutionnaires* et on voulait tout ramener à une sorte de crise métaphysique. Toutes nos histoires étaient mensongères, parce que les écrivains étaient hors d'état de définir ces Idées.

Nous pensons qu'il ne faut pas négliger l'étude des Idées : aucune constitution ne peut se réaliser, aucun mouvement important ne peut se produire dans la société sans une Idée. Nous sommes donc ramenés à demander aux philosophes compte de leurs doctrines.

Xénophon nous apprend que Critias était depuis longtemps brouillé avec Socrate ; cela prouve que le philosophe n'a pas directement participé à la Révolution. Il est même probable qu'aucun disciple éminent de Socrate ne se trouvait parmi les meneurs.

Tous les historiens[1] sont d'accord pour signaler l'influence néfaste des sophistes, bien cependant qu'aucun d'eux n'ait beaucoup marqué dans la

[1] Curtius, après avoir résumé l'enseignement des sophistes, dit : « Avec ce déchaînement de l'égoïsme, aucune constitu- « tion, et la constitution républicaine moins que toute autre, « ne pouvait subsister... Aussi le plus grand service qu'un « Hellène pût rendre à sa patrie, c'était de combattre la pen- « sée sophistique, qui compromettait les biens les plus pré- « cieux du peuple... et de remplacer cette éducation exclusive « de l'intelligence... par une investigation découvrant les « fondements derniers de la vie morale. C'est ce que fit « Socrate. » (Tome IV, page 123.)

Nous pensons qu'au point de vue politique l'influence de Socrate fut presque aussi mauvaise que celle des sophistes. Les Socratiques étaient tous pénétrés de la théorie de l'*absolu* ; ils ne reconnaissaient pas l'importance du droit historique, ce qui en faisait des révolutionnaires.

politique. On ne saurait conclure de leur abstention qu'ils fussent complètement innocents des malheurs d'Athènes.

Il est bien rare que les hommes de science se lancent dans la politique active. Il est assez remarquable qu'ils sont, d'ordinaire, d'autant plus timides qu'ils ont été plus hardis et plus radicaux dans leurs doctrines. En général, les hommes qui recourent à la violence sont de bien faibles théoriciens : l'exemple de nos assemblées révolutionnaires est là pour en donner la preuve. M. Taine nous a appris à connaître les faux grands hommes qui dirigèrent le grand bouleversement européen.

On peut même aller plus loin et dire que les philosophes du XVIIIe siècle auraient protesté contre leurs disciples, s'ils eussent assez vécu pour les voir à l'œuvre. En vain Rousseau aurait-il essayé de prouver à ses admirateurs qu'ils appliquaient mal ses idées; on lui aurait répondu qu'un livre est fait pour être lu et commenté, qu'il était regrettable que l'auteur se fût si mal expliqué. S'il eût été trop récalcitrant, on l'eût proscrit comme Condorcet [1].

[1] Proudhon a dit de Condorcet : « Le seul homme qui, en « 93, entrevit l'égalité, mis hors la loi et découvert par la « police du tribun (Robespierre), fut forcé de s'empoisonner. » (*Justice*. 3e Étude, § XLI.) Proudhon jugeait Robespierre comme M. Taine, qui nous a si bien prouvé que le grand théoricien de la Convention était un parfait cuistre.

L'argumentation de Xénophon ne prouve donc pas grand' chose en faveur de son maître, que nous nous gardons bien cependant de confondre avec les oligarques.

Lorsque les vices de la démocratie eurent été mis au jour, on sentit le besoin de créer quelque chose de plus scientifique. Il ne semble pas que les oligarques aient jamais eu d'idées bien arrêtées sur le plan d'une constitution : on ne les a vus à l'œuvre que durant une période révolutionnaire. Un des caractères des révolutions est de créer des pouvoirs dictatoriaux, remis à des groupes peu nombreux. Nous l'avons bien vu en 93 chez nous. La majorité d'un pays ne peut, en général, accepter facilement de grands bouleversements, fondés sur des théories absolues. Une société se développe historiquement et les masses tiennent à leurs traditions. Les novateurs ne peuvent réussir qu'à force d'audace : ils sont une minorité, mais, s'ils ont la *foi*, ils peuvent quelquefois triompher en profitant d'occasions favorables.

On sait aujourd'hui que les Jacobins étaient en petit nombre : presque partout, les Montagnards ne furent nommés que par des minorités infimes ou par la fraude. Arrivés au pouvoir, ils n'eurent

rien de plus pressé que de gouverner sans s'inquiéter des majorités. Ils se montrèrent d'autant plus violents qu'ils étaient plus isolés. Ils étaient parfaitement logiques. Seuls, ils possédaient l'Idée révolutionnaire. Le nombre ne saurait créer le droit.

A Athènes on ne pouvait songer à revenir à l'ancienne aristocratie; une pareille restauration eût été impossible. Les classes riches étaient en grande partie gagnées aux nouveautés : la jeunesse était pleine de mépris pour les temps héroïques et pour les usages de l'époque des *cigales d'or*, si regrettée par Aristophane.

Curtius a donné dans son histoire de curieux détails sur la formation des clubs oligarchiques. Il a très bien expliqué l'influence funeste exercée par les loges ou hétæries sur la politique de cette époque. Nous ne pouvons que renvoyer à son livre.

Ces sociétés servaient souvent à faciliter la débauche et il semble qu'on y célébrait, presque toujours, quelque culte illicite [1]. L'historien signale

[1] A cette époque le culte infâme de Cotytto fleurissait à Athènes. Eupolis écrivit contre les adhérents de ces orgies la comédie des *Baptes* (Curtius, Tome III, page 319). Rappelons ici les vers de Juvénal au sujet des débauches sodomitiques des Romains de son temps :

un caractère nouveau des loges [1] : « A mesure « que les liens de famille se relâchaient, ces « liaisons factices devenaient plus fréquentes : « elles imposaient même, jusqu'à un certain « point, à leurs membres l'obligation de rompre « les liens naturels. » L'amour unisexuel était largement pratiqué par les membres des hétæries.

Quand Aristophane représentait les Socratiques animés de l'esprit conventuel, à la mode pythagoricienne, il est probable qu'il entendait dénoncer ces nouvelles liaisons, désastreuses pour la famille et pour la Cité.

La Restauration de Thrasybule ne mit pas fin à la transformation de la société athénienne, parce que l'action des philosophes continua à se faire sentir, avec une force toujours croissante. Il n'y eut plus de soldats et de marins, mais seulement des boutiquiers sceptiques et spirituels. Encore quelques années et Athènes va tomber au rang des républiques italiennes.

« Solis ara Deæ maribus patet. Ite profanæ,
« Clamatur. Nullo gemit hic tubicina cornu.
« Talia secreta coluerunt orgia tæda
« Cecropiam soliti Baptæ lassare Cotytto. » (Satire II. v. 89.)

Curtius dit : « A l'extérieur, Athènes était puissante, mais, « à l'intérieur, les forces de la république, qui reposaient sur « les vertus civiques et le patriotisme, étaient en pleine déca- « dence. » (page 323.)

[1] Tome III, page 322.

Démosthène déploya vainement les merveilleuses ressources de son génie pour réveiller ses concitoyens. On l'admirait, mais plutôt comme un prodigieux artiste qu'à titre d'homme politique. Il n'était pas de son siècle : c'était Eschine qui représentait le progrès. Nourri des nouvelles doctrines, ce rhéteur était le favori des ploutocrates, tandis que son adversaire perdait son temps à vouloir réveiller le génie antique de la Cité.

Eschine faisait son métier d'avocat; nous n'avons, peut-être, pas le droit de mettre ses trahisons au compte de la philosophie. Mais Phocion, le sage et l'intègre général, est un Socratique. Pourquoi ne soutenait-il pas Démosthène ? Pourquoi alla-t-il jusqu'à défendre Eschine dans la scandaleuse affaire de l'Ambassade ?

Curtius a parfaitement reconnu l'influence platonicienne; malgré son admiration pour le disciple de Socrate, il dit [1] :

« Il n'en faut pas moins convenir qu'il était « impossible de tirer des leçons de l'Académie « des principes solides pour résoudre les ques- « tions politiques du temps... La politique idéa- « liste des platoniciens était, sans doute, capable « d'enflammer les esprits, mais impuissante à

[1] Tome V, page 202.

« prendre une forte situation au milieu des luttes « du temps et encore moins à guérir les maux « du présent. »

Isocrate était aussi un Socratique : il fut l'un des plus fervents admirateurs de Philippe. Désillusionné après la bataille de Chéronée, il se laissa, dit-on, mourir de faim.

La philosophie avait accompli son œuvre : la démocratie athénienne avait succombé ; mais elle laissait derrière elle un monument impérissable de sa grandeur et de son génie dans l'œuvre de Démosthène.

§ VI

Orgueil des anciens démocrates. — Caractère conservateur de l'œuvre d'Homère. — Mépris des novateurs pour Homère. — L'ancien pessimisme.

De tous les gouvernements le plus mauvais est celui où la richesse et les *capacités* se partagent le pouvoir. Les préjugés de la plupart de nos historiens contre la noblesse leur ont fait fermer les yeux sur les vices des constitutions ploutocratiques [1].

Dans ce régime, l'orgueil de la race n'existe plus : il faut arriver, et, une fois la timbale décrochée, peu de gens s'occupent des moyens employés. Le succès justifie tout; pas une idée morale; c'est l'idéal des Anglais.

[1] M. Renan dit : « L'empire romain, en rabaissant la « noblesse... augmenta, au contraire, les avantages de la for- « tune. Loin d'établir l'égalité effective entre les citoyens, « l'empire romain, ouvrant à deux battants les portes de la « cité romaine, créa une différence profonde, celle des *hones-* « *tiores* (les notables, les riches) et des *humiliores* ou « *tenuiores* (les pauvres). En proclamant l'égalité politique « de tous, on introduisit l'inégalité dans la loi. » (*Marc-Aurèle,* page 598.)

Le vice de ce gouvernement repose sur l'application du principe de l'échange : les hommes ne comptent pas ; il n'y a que des valeurs en présence. La prédominance des idées économiques a donc, non seulement pour effet d'obscurcir la loi morale, mais aussi de corrompre les principes politiques.

Les oligarques athéniens se recrutaient dans toutes les classes sociales : ils ouvraient leurs rangs à tous les hommes intelligents et capables.

Les commentateurs modernes ont été bien souvent choqués de la manière dont Aristophane traite Euripide. A chaque instant il lui reproche d'être le fils d'une marchande d'herbes. Aujourd'hui on trouverait ces critiques du plus mauvais goût.

Démosthène appartenait complètement au parti populaire ; cependant il ne s'est pas fait faute de reprocher à Eschine sa basse extraction. De notre temps on ferait, au contraire, un mérite à l'orateur de s'être élevé par son intelligence et son talent à une situation si fort au-dessus de celle de ses parents.

La démocratie athénienne ne comprenait pas les choses de cette manière. Il semblait impossible aux gens de ce temps que l'on pût devenir un

bon citoyen sans avoir reçu une éducation virile. Rien ne pouvait, à leurs yeux, remplacer cette préparation à la vie publique. L'étude pouvait faire un savant d'un affranchi, mais elle ne pouvait lui donner l'âme d'un homme libre.

On sait quelle place importante occupait Homère dans l'ancienne éducation. Ce poète n'était pas admiré comme un artiste, mais comme un précepteur excellent. Curtius dit avec beaucoup de raison [1] : « C'est par Homère « que les Hellènes se sont vraiment révélés à « eux-mêmes... Aussi Homère a-t-il été comme « le centre de la conscience nationale, la « marque distinctive de la Grèce vis-à-vis des « barbares. »

L'œuvre d'Homère reliait fortement le présent au passé. Les mœurs de l'époque royale sont célébrées, avec enthousiasme, par le poète, qui ne prévoyait pas que son œuvre, après avoir charmé les fils des vieux héros Achéens, deviendrait le *livre* par excellence des démocrates grecs. Cette épopée, survivant, si longtemps, aux circonstances qui l'avaient fait naître, empreignait le génie grec d'une teinte conservatrice.

Eschyle n'est guère moins conservateur ; mais,

[1] Tome II, page 98.

vivant dans une époque révolutionnaire, il plaide la cause des vieilles mœurs. Ses drames sont, presque tous, composés pour produire une conviction dans l'esprit de ses auditeurs. Ce sont des œuvres religieuses, politiques et philosophiques.

Le principe de la finalité dans l'art est pour Aristophane la règle de l'esthétique. Dans les *Grenouilles*, Eschyle prouve sa supériorité en établissant qu'il a formé de bons citoyens. Euripide soutient que ses lecteurs sont devenus des gens subtils et aimables.

Nous avons dit que, d'après Aristophane, les novateurs méprisaient les vieux poètes. Il paraît bien certain que les philosophes socratiques partageaient cette manière de voir.

Dans le *Gorgias*, Socrate dit que la tragédie est une rhétorique populaire destinée à flatter sans instruire [1]. Nous pouvons penser que cette affirmation insensée appartient en propre à Platon. On ne peut se montrer plus injuste envers le plus merveilleux produit de la civilisation grecque.

M. Fouillée dit que Socrate a toujours passé pour un ennemi des poètes [2] ; mais on pourrait

[1] *Gorgias*, § LXVII. L'*Œdipe à Colone* fut joué seulement deux ans avant la mort de Socrate. La tragédie était donc encore à cette époque dans sa période héroïque.

[2] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 401.

objecter que cette tradition provient des dialogues platoniciens. Il est donc utile de chercher s'il existe des témoignages concordants dans les œuvres de Xénophon.

Dans le *Banquet* [1], Nicératus se vante de savoir Homère en entier. « Mon père, désirant « que je devinsse honnête homme, m'a forcé à « apprendre toutes les œuvres d'Homère..... » — « Ignores-tu donc, dit Antisthène, que tous « les rapsodes savent par cœur ces deux poè- « mes ?... Connais-tu pourtant une engeance « plus inepte que celle des rapsodes ? »

Antisthène n'a guère fait qu'exagérer les idées de Socrate. Le philosophe, ému de la brutalité avec laquelle le Cynique a parlé et voulant consoler le jeune homme, prend la parole : « Il est « bien évident qu'ils ne comprennent pas le « sens des vers, mais toi, qui as donné beau- « coup d'argent à Stésimbrote, à Anaximandre « et à quelques autres, pour en savoir les passa- « ges les plus estimés. » Puis, afin de ne pas prolonger la discussion sur ce sujet, il s'adresse à Critobule et lui demande de quoi il est fier.

La pensée de Socrate ne saurait être douteuse; pour la mieux faire ressortir, il insiste sur le prix

[1] *Banquet*, chapitre III, § 5.

payé aux maîtres, et l'on sait quel mépris il avait pour les leçons des professeurs à gages.

Au chapitre suivant, chacun développe les raisons de ses préférences et Nicératus est appelé à justifier son admiration pour Homère. L'auteur lui fait présenter des arguments puérils. Nicératus [1] déclare que l'on trouve tout dans Homère et, comme preuve, il cite des vers de l'Iliade qui apprennent qu'il faut se pencher en avant, dans la course aux chars, quand on approche de la borne et que l'oignon assaisonne bien le vin.

Xénophon veut évidemment prouver que les prétendues leçons pratiques, tirées d'Homère et tant vantées par les anciens, se réduisent à peu de chose. Antisthène, toujours prompt à l'attaque, dit à Nicératus : « Sais-tu aussi l'art de régner ? » Le jeune homme cite un vers où Homère célèbre Agamemnon comme bon prince et brave combattant. Le Cynique fait clairement entendre que les mœurs homériques sont trop anciennes pour qu'on tire un utile parti du poème, qui ne vaut plus qu'à titre d'œuvre artistique [2].

Bien des raisons devaient éloigner les nova-

[1] *Banquet*, chap. IV, § 6.

[2] Une œuvre de ce genre, n'ayant plus de finalité, n'a plus aucune valeur, d'après les théories socratiques.

teurs de l'étude des vieux poèmes. La manière dont les questions religieuses sont présentées devait les blesser. Les anaxagoriens trouvaient absurde l'anthropomorphisme trop naïf d'Homère ; pour eux, la divinité était étrangère au monde. La Providence socratique était comme la contre-partie des dieux antiques, tous préoccupés de leurs passions.

Le caractère aristocratique, conservateur des anciens poètes déplaisait aux philosophes, qui n'admettaient d'autres supériorités que celles du talent et du savoir. Ils avaient, presque partout, trouvé protection auprès des tyrans ; à Athènes, Périclès avait été, comme les tyrans, le plus redoutable adversaire des vieilles familles.

Il y avait une autre raison qui séparait profondément l'ancienne et la nouvelle culture. Le véritable Hellène avait un grand fonds de tristesse : au milieu de ses plus éclatants triomphes, il se rappelait qu'il faut craindre un revers de fortune. A son retour de Troie, Agamemnon refuse les honneurs dont sa femme prétend l'accabler [1].

« Heureux seulement celui qui, jusqu'au bout, « a passé sa vie dans une prospérité que rien n'a « troublée. Si, du moins, à l'avenir, je pouvais

[1] Eschyle. *Agamemnon*. v. 928.

« toujours, comme aujourd'hui, sortir triomphant « de mes épreuves ! »

Rien n'est plus touchant que ce sentiment, si purement hellénique, la modération. Les poètes veulent que leurs héros supplient les Dieux de ne pas leur faire payer plus tard un succès par des désastres.

Le poète grec ne connaît pas ce faux pessimisme des orgueilleux déçus, cette désespérance factice qui rend Byron si souvent fatigant. Si le malheur est toujours prêt à nous frapper, si le bonheur complet est une illusion décevante, le monde n'en est pas moins aussi excellent et aussi parfait que possible. Aucun peuple n'a aussi fortement senti que le peuple grec la grandeur et la beauté de la création. Ce grand amour de l'activité, de la vie, cette sympathie universelle et enchanteresse animent tout le grand drame de Prométhée. On l'a généralement très mal expliqué parce que les critiques sont obsédés par les idées modernes.

Le héros grec aime la vie ; la nature est animée tout entière par son heureux génie, et il est en communion avec elle : aussi de quels merveilleux

chants il salue cette terre qui lui est chère et ce beau soleil, emblème de son Dieu favori[1] !

Le chef-d'œuvre de l'art dramatique était, pour Aristophane, la tragédie des *Perses :* ce jugement n'a pas été réformé et sans doute ne le sera jamais. Le soldat-poète, célébrant, devant ses compagnons d'armes, le triomphe inespéré de Salamine, ne s'abandonne pas, comme le ferait un artiste moderne, à des exagérations de chauvinisme. Il n'a pas un mot amer pour le vaincu ; il a appris, dans les luttes guerrières, à respecter son adversaire. Les Dieux ont tout conduit, ils ont puni l'orgueil de Xercès. Un poète persan n'aurait certainement pas dépeint avec autant de grandeur et de profonde tristesse les malheurs du prince.

Les sophistes étaient optimistes ; Socrate partageait leur manière de voir sur ce point ; toutefois, il avait conservé mieux qu'eux le sentiment hellénique, parce qu'il avait été élevé dans un milieu artistique. La *tristesse poétique* des

[1] Les peuples, dont l'âme n'est pas fortement trempée, méprisent la mort ou l'abordent en riant. Ils ne comprennent pas la gravité religieuse de la fin terrestre. Les Grecs ne sont pas tombés dans ce défaut, ils ont toujours compris la valeur de la vie : nous aurons à relever cette doctrine dans Socrate et dans Marc-Aurèle.

anciens paraissait aux sophistes une injure à la science. L'intelligence n'a-t-elle pas été donnée à l'homme pour s'élever au-dessus des misères du monde ? L'intelligence n'est-elle pas souveraine ?

L'homme qui se contente du probabilisme, qui croit à l'indépendance absolue de la raison et à la pureté originelle de l'âme, n'a pas lieu de s'abandonner au pessimisme. Ce qu'il a de mieux à faire, c'est de laisser aller les choses, de brasser sa besogne le mieux qu'il peut, de ne pas se tourmenter quand le mal triomphe et de s'enfermer dans une retraite sûre et chaude. S'il est parvenu à un degré suffisant d'optimisme, il regardera se dérouler le spectacle du monde, comme un panorama très intéressant, et finira par croire que tout a été fait pour l'amuser.

M. Renan, dans quelques-uns de ses ouvrages, semble comprendre les choses de cette manière. Nous pensons cependant que la période optimiste tend en France vers sa fin : le réveil des idées pessimistes, dans certains milieux, semble annoncer un réveil de la moralité. Voilà assez longtemps que le culte du succès domine parmi nous : le temps est venu de voir la vie sous un aspect plus philosophique.

Pourquoi le vieux Corneille nous semble-t-il

encore si jeune? Pourquoi Voltaire est-il si ennuyeux dans ses tragédies et sa *Henriade?* Le premier s'évertue à créer une trame douloureuse. Vivant dans un monde peu familier avec les idées grecques, il n'est pas soutenu, dans sa tâche, par son entourage et son public. A son époque, les gentilshommes bravaient la mort avec un sang-froid étonnant, mais ils exposaient leur vie pour des riens, ce qui enlève le caractère héroïque à la plupart de leurs actions. Corneille a donc beaucoup de peine à constituer ses drames, il est souvent forcé et artificiel : peut-être sommes-nous aujourd'hui plus émus de ses œuvres que ne l'étaient ses contemporains.

Voltaire, au contraire, est en pleine harmonie avec son siècle : il n'a guère connu que le succès; il est d'un optimisme désespérant; aussi ses tragédies ne sont-elles que des œuvres purement artistiques : quand il veut devenir sublime, il est burlesque. La seule forme où puisse réussir ce genre d'esprit est celle de la parodie : Voltaire y a excellé. Nous ne parlerons pas de Rousseau, dont la misanthropie est la caricature du pessimisme.

CHAPITRE V.

LA MORT DE SOCRATE.

§ I

Anytus. — Mélitus. — Le procès d'Andocide. — Charmide.

Après l'examen que nous avons fait, en détail, des théories socratiques et de leur portée, nous pouvons aborder la question du procès.

Les accusateurs du philosophe n'étaient pas les premiers venus, et l'on aurait tort d'accepter, les yeux fermés, ce qu'en disent les disciples de Socrate.

Anytus avait été un des chefs des proscrits et avait travaillé avec Thrasybule à renverser les Trente-Tyrans. C'était un homme considérable ; il semble qu'il était partisan des vieilles mœurs

d'Athènes ; c'était un industriel riche, probablement peu versé dans la littérature nouvelle.

Xénophon raconte dans l'*Apologie* qu'Anytus avait de la haine pour Socrate, parce que le philosophe lui avait reproché d'élever son fils pour exercer le métier de tanneur. Cela nous paraît peu vraisemblable ; on ne saurait d'ailleurs qu'approuver l'excellent esprit d'Anytus. Ayant fait fortune dans le métier de corroyeur, il le faisait apprendre à son fils. Anytus ne semble pas avoir été un orateur distingué ; il jouissait d'une fortune assez considérable, ce qui lui donnait une place importante dans le parti populaire.

Dans ce procès on trouve deux autres personnages qui semblent avoir fait métier de leur talent, Lycon et Mélitus.

Mélitus est peu connu, ou plutôt on connaît plusieurs personnages de ce nom, entre lesquels il est assez difficile de faire un choix.

On a quelquefois soutenu que cet auteur était attaché au parti religieux, comme l'avaient été tous les grands poètes nationaux. Mais Mélitus n'a jamais passé pour un grand poète. D'ailleurs il y avait longtemps que l'alliance des poètes et des grandes familles sacerdotales était rompue. Toute la nouvelle génération était imbue des idées

sophistiques et, à l'imitation d'Euripide, était plutôt disposée à ruiner l'ancienne foi.

Dans Aristophane, on trouve, deux fois, le nom de Mélitus, et chaque fois il s'agit de mauvais poètes. Dans les *Grenouilles* (écrites avant la mort de Socrate), il est question d'un Mélitus, dont les chansons sont mises sur le même rang que les propos des courtisanes et des danseurs. Il s'agit là, évidemment, d'un individu bien connu dans la basse littérature de l'époque. Il est possible que ce fût le père de l'accusateur de Socrate.

Dans un fragment d'Aristophane il est parlé d'un Mélitus qui pille les anciens poètes [1]. Il est probable qu'il s'agit ici de notre personnage.

Ce fragment ne donne pas une haute idée de la position de Mélitus dans le monde des lettres.

Il nous paraît nécessaire de rejeter l'ancienne légende trop simple que l'on a puisée dans Platon : Socrate n'a pas été victime des vengeances des poètes et des orateurs. Ni Mélitus ni Lycon n'étaient de taille à se poser comme les champions de la littérature.

Curtius pense que Mélitus avait figuré dans le procès d'Andocide ; il s'était sans doute attiré de

[1] Dans les *Gérytades*, représentées trois ans après la mort de Socrate, Mélitus est dénoncé comme descendant aux enfers pour ravir les œuvres des tragiques anciens.

la réputation, à la suite de cette affaire, ce qui le désigna pour être le principal accusateur de Socrate[1].

Le décret d'amnistie n'avait pas été accepté sans répugnance et on cherchait tous les prétextes pour se débarrasser des oligarques. Les crimes commis durant la tyrannie ne pouvaient être poursuivis, ils étaient trop directement couverts par l'amnistie. On cherchait donc à découvrir d'autres chefs d'accusation, que l'on pût mettre en avant sans violer le serment.

Andocide n'avait pas pris part aux dernières menées des oligarques ; il était alors exilé et il ne rentra qu'après l'amnistie. C'était un des hommes les plus en vue parmi les ennemis de la démocratie, celui qui, par son talent, pouvait devenir,

[1] Anytus, n'étant pas orateur, avait besoin d'avocats exercés et, probablement, peu scrupuleux, pour attaquer Socrate.

Les disciples, et surtout Platon, ont donné à Mélitus une importance qu'il n'a pas eue en réalité : leur but est facile à comprendre ; ils avaient tout avantage à mettre en face de leur maître un homme aussi peu considéré que ce mauvais tragique. C'était une manière de relever le personnage du philosophe et de montrer qu'il avait été poursuivi par des gens sans autorité.

Nous ne devons pas nous laisser prendre à cette mise en scène. Mélitus et Lycon ont parlé pour l'argent qu'on leur a donné. Dans les grands procès politiques, qu'importe le nom de celui qui porte la parole ? Qui se souvient du nom de l'accusateur du maréchal Ney ?

le plus facilement, le chef de nouvelles conjurations. On comprend très bien que les efforts des démocrates se soient portés contre lui.

Toute cette partie de l'histoire d'Athènes est fort obscure. On sait qu'Andocide fut accusé pour les anciens crimes religieux commis contre les déesses d'Eleusis, seize ans auparavant. Il est clair que la procédure religieuse était adoptée dans ce cas comme un moyen détourné d'atteindre un ennemi des institutions populaires. Il n'échappa à l'accusation que par l'exil volontaire : ses adversaires atteignirent ainsi le but qu'ils poursuivaient.

Les chevaliers furent particulièrement frappés : beaucoup avaient servi sous les Tyrans, on les considéra comme détenant illégalement les deniers de l'État, en raison de l'équipement qu'ils avaient reçu, ce qui les soumettait aux persécutions des fonctionnaires fiscaux.

L'année même du procès de Socrate on avait, contrairement aux lois, exilé trois cents chevaliers, sous prétexte de fournir un contingent promis à Sparte. C'est aussi à cette époque que Xénophon perdit ses droits de citoyen ; il avait jugé bon de quitter Athènes depuis déjà plusieurs années et, sans doute, il l'avait fait sans esprit de retour.

Curtius pense qu'un grand nombre de partisans des Trente tenaient, de près ou de loin, à l'école socratique[1]. « Non seulement Critias et Théramène, « mais Pythodoros, l'archonte de *l'anarchie*, « Aristote, un des Quatre-Cents et des Trente, « Charmide et d'autres étaient connus pour être « imbus d'une culture philosophique. »

Xénophon nous assure qu'aucun disciple assidu de Socrate ne fut compromis dans les affaires des Trente : il affirme cela avec tant de fermeté qu'on pourrait se demander si le Charmide socratique ne fut pas différent du cousin de Critias. Cependant il semble bien qu'il n'y a eu qu'un seul Charmide, fils de Glaucon. Nous savons, par Xénophon[2], que c'était un jeune homme très doux et très timide, pour lequel Socrate avait beaucoup d'affection.

Socrate était en très bons termes avec la grande famille à laquelle appartenaient Platon, Critias et Charmide. Le frère de Platon était un orateur ridicule. « Socrate, qui lui voulait du bien, par « amitié pour Charmide, fils de Glaucon, et pour « Platon, parvint seul à le rendre sage[3]. »

[1] Tome IV, page 134.
[2] *Mémoires*. Livre III, chapitre VII.
[3] *Mémoires*. Livre III, chapitre VI, § 1.

Dans le *Banquet* figure Charmide, qui se trouve heureux d'être devenu pauvre. Il ne semble pas que ce fût un homme à se lancer dans les aventures des oligarques ; il n'avait rien à y gagner. C'était, pensons-nous, une nature fine, délicate, très sensible et peu disposée à l'action. Toutefois, quand il vit les siens menacés, que la révolution fut arrivée à ce point qu'ils devaient vaincre ou périr, Charmide sortit de sa retraite. Il lui aurait paru odieux de laisser écraser ses parents, sans leur porter secours, et d'assister, les bras croisés, à la lutte suprême.

Nous ne savons à quelle époque il consentit à prendre place parmi les dix commandants du Pirée. C'était un poste de combat, car le port d'Athènes était tout entier acquis aux idées démocratiques. Il est bien rare que les chefs de parti se mettent dans des situations aussi périlleuses. Nous pensons donc qu'il accepta cette mission par dévouement. Au combat du Céphise il fut tué en même temps que Critias. Dans ses *Helléniques,* Xénophon ne parle de lui qu'à cette occasion.

D'autre part, un des disciples les plus assidus de Socrate, Chérophon avait été du nombre des exilés ; il était rentré avec Thrasybule[1]. Parmi les

[1] *Apologie* de Platon. § 5.

convives du *Banquet*, deux avaient été les victimes des oligarques : Autolycus et Nicératus.

Nous savons que l'un des disciples les plus dévoués de Socrate, Criton, vivait dans les meilleurs termes avec Archédème, orateur populaire, fameux par la violence de ses idées démagogiques. Cet Archédème a joué un rôle assez important dans les dernières années de la guerre de Péloponèse ; il fut le premier à attaquer les généraux vainqueurs aux Arginuses ; mais on ne sait pas s'il figura dans le procès. Xénophon dit que c'était un homme de bien, estimé des amis de Criton ; il est donc probable que Socrate devait avoir de bonnes relations avec ce démagogue [1].

Enfin, parmi les hommes les plus marquants de la Restauration, figurait le fameux orateur Lysias, dont le frère avait été mis à mort par les Trente. Il était des amis de Socrate et, suivant une tradition, lui avait offert de composer pour lui un plaidoyer. Lysias fut un des plus ardents adversaires des oligarques ; il avait aidé Thrasybule de

[1] *Mémoires*. Livre II, chap. IX. On ne sait pas ce que devint cet Archédème après la Restauration. Il est possible que Xénophon ait omis à dessein de parler de lui dans le procès des généraux ; il y avait cinq accusateurs, qui furent plus tard poursuivis et s'évadèrent. Xénophon dit que Callixène revint avec les exilés et qu'il mourut de faim ; on ignore le sort des autres. (*Helléniques*. Livre I, chap. VII, § 35.)

son argent et, après la chute de la tyrannie, il attaqua les hommes qui s'étaient compromis ; il prononça contre Ératosthène, l'un des Trente, un discours célèbre. Curtius dit[1] : « C'était un appel « à la vengeance... ; si cet appel avait été entendu « et suivi, toute la ville allait être impliquée, de « nouveau, dans des luttes terribles. »

Isocrate avait aussi approché le maître et il avait été obligé de s'exiler durant la tyrannie. Il était jeune encore à cette époque, mais son talent était déjà fort apprécié.

On voit que l'on ne pouvait pas accuser sérieusement Socrate d'avoir été *directement* l'inspirateur des oligarques haïs. Il avait des amis et des élèves dans tous les partis. La question était d'un ordre plus élevé, comme nous avons déjà essayé de le montrer.

[1] Tome IV, page 135.

§ II

Reproches que l'on pouvait adresser à Socrate. — Motifs politiques. — Il est mis en jugement pour frapper de terreur les sophistes.

Nous allons essayer de résumer les reproches que l'on pouvait adresser à Socrate et montrer comment son procès s'introduisit au milieu de toutes les causes politiques de cette époque.

Suivant les idées les plus répandues, la question religieuse joua un très grand rôle dans le procès. Suivant Cousin, « la religion menacée rallia « autour d'elle l'État compromis et l'art insulté. » On ne peut pas se tromper plus complètement. M. Fouillée connaît trop bien l'histoire pour accepter un jugement aussi peu scientifique. Il dit [1] : « Nous croyons plutôt que ce fut l'État « qui rallia autour de lui l'art et la religion. » Cette opinion nous paraît également impossible à

[1] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 407.

admettre : nous avons dit que ni l'art ni la religion n'ont eu de représentants parmi les accusateurs de Socrate.

M. Fustel de Coulanges s'exprime ainsi [1] : « L'impopularité de Socrate et les violentes colè-
« res de ses contemporains s'expliquent, si l'on
« songe aux habitudes religieuses de cette
« société athénienne, où il y avait tant de prê-
« tres et où ils étaient si puissants. »

Curtius parle de l'action [2] « du parti sacerdotal
« qui, se glissant dans l'ombre, ne montrait sa
« puissance à Athènes que dans des circonstances
« spéciales et qui, partout où se produisait un
« mouvement intellectuel, flairait la libre-pensée
« et l'hérésie. »

On voit que les affirmations ne manquent pas, mais des preuves point. On ne peut même pas arguer de l'*Apologie* de Platon qui ne parle que de la coalition des hommes politiques, des poètes et des artistes. Le disciple prétend que la première forme de l'accusation se trouve dans les *Nuées* d'Aristophane et que le comique a vulgarisé l'accusation d'impiété : mais Aristophane n'était pas prêtre et on ne connaît aucun prêtre ou chef

[1] *Cité Antique*. Livre V, chapitre I.
[2] Tome IV, page 145.

de collège sacerdotal qui ait pris position dans cette affaire.

Nous avons donné sur la religion de Socrate des détails assez complets pour qu'il soit possible de se faire une idée exacte de la question. Socrate n'avait pas à répondre de ses doctrines métaphysiques ; mais nous avons signalé un point extrêmement important : depuis longtemps on était habitué à réunir dans une même catégorie les sophistes et les propagateurs de nouveaux cultes.

Nous avons montré comment cette conception était devenue populaire au moment des procès d'Anaxagore et d'Aspasie, époque où tous les hommes de cœur de la cité s'étaient ligués, sans distinction de parti, contre la politique de Périclès.

Nous avons établi que cette manière de voir était encore mieux motivée au sujet de Socrate que pour les sophistes. Aristophane ne s'était pas trompé et avait, très nettement, signalé le caractère religieux et quasi-prophétique de l'enseignement du maître. Après les développements que nous avons donnés, il est facile de comprendre comment l'accusation d'impiété était bien plus facile à soulever contre Socrate que contre tout autre.

Mais si nous avons, plus fortement que nos

devanciers, justifié la *procédure* suivie par Mélitus, nous n'en maintenons pas moins qu'il n'y a là qu'une pure question de forme et que Socrate ne fut pas en lutte avec des théologiens. On ne pouvait lui demander que de satisfaire aux obligations du culte, il y satisfaisait très exactement.

Nous croyons avoir bien démontré que Socrate n'avait aucune hostilité contre la religion de son temps, qu'il acceptait la divination et toutes les pratiques consacrées par la tradition. Il n'y avait donc aucun motif pour que des prêtres soulevassent la foule contre lui.

Mais, d'autre part, nous avons dit que deux choses étaient odieuses au peuple, et ici nous entendons la partie honnête et patriote de la population athénienne. C'étaient, d'un côté, les prétentions de Socrate à l'inspiration prophétique, et, d'un autre, sa vie de renonçant [1]. C'était par là que le philosophe blessait les sentiments les plus intimes et les plus nobles de ses concitoyens, par là qu'il se rapprochait le plus, à leurs yeux, de ces Asiatiques odieux aux conservateurs plébéiens. Du moment où l'accusation d'impiété était portée

[1] Nous ne pensons pas que Socrate ait poussé le principe du renoncement jusqu'à ses dernières conséquences et qu'il ait prêché l'indifférence cosmopolite, comme on l'a dit quelquefois. Les Cyniques furent plus conséquents que le maître.

contre lui, tous ses juges devaient reconnaître qu'elle était singulièrement bien fondée.

Nous pensons que Socrate n'a jamais prêché l'immoralité, qu'il a eu une vie chaste; mais nous avons relevé, avec force, les singuliers sophismes qu'il a présentés au sujet des deux Vénus. Les mauvaises mœurs se développaient déjà assez vite sans que le philosophe vînt en donner une théorie aussi poétique, aussi séduisante et aussi perfidement dangereuse.

Nous ne pensons pas que les Athéniens aient été fort touchés des paradoxes sur le vice volontaire que l'on trouve dans les dialogues de Platon. M. Fouillée nous semble avoir mal compris la véritable situation, quand il dit [1] : « Qu'on se « figure l'effet produit sur l'auditoire par des « entretiens comme ceux du *Second Hippias* ou « du *Protagoras* ?... Plus d'un père dut être « irrité en entendant des doctrines aussi étranges « dans la bouche de son fils ; et en apprenant « qu'elles avaient Socrate pour auteur, il put en « conclure que Socrate *gâtait l'esprit des jeunes « gens*. »

Cette supposition est tout à fait gratuite ; dans l'*Apologie* de Platon, c'est Socrate qui amène la

[1] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 377.

discussion sur le mal volontaire et l'on voit que Mélitus ne connaît pas le premier mot de la question. Il ne faut pas rendre le maître responsable de tous les paradoxes du disciple. D'ailleurs, les Athéniens étaient gens d'esprit, ils aimaient beaucoup les dialogues animés et ne ressemblaient pas à ces modernes philistins qui s'inquiètent, d'une manière si burlesque, de la *tendance* des professeurs. M. Fouillée se trompe d'époque et prend l'agora pour une succursale des bureaux ministériels.

On avait bien assez de reproches à faire à Socrate au sujet de l'éducation ! Comme tous les sophistes, il travaillait à ruiner les vieilles mœurs. La nouvelle génération trouvait ridicules toutes les œuvres qui avaient été tant admirées par les anciens. Les conservateurs, aussi bien Anytus qu'Aristophane, pensaient que l'on ne pouvait former des générations héroïques que par la vieille méthode, en nourrissant la jeunesse des poèmes héroïques. Après les grands désastres de la guerre, tous les hommes sensés devaient partager cette manière de voir. Il fallait restaurer ou périr [1].

[1] La nécessité de restaurer était reconnue par Socrate, qui disait au fils de Périclès : « Il n'y a point de mystère ; il faut « qu'ils reprennent les mœurs de leurs ancêtres, qu'ils n'y

On reprochait à Socrate ses thèses sur l'autorité paternelle et nous avons vu que c'était avec raison. Nous avons dit que les sociétés secrètes avaient fait le plus grand mal dans Athènes, durant la guerre de Péloponèse; nous avons rapporté ce que dit Curtius de la destruction des liens de famille par l'action de ces associations, à la fois politiques et religieuses. Il ne s'agissait donc pas de combattre une *doctrine* réputée immorale, mais un *système* qui avait fait ses preuves de la manière la plus fâcheuse. Sans doute, Socrate n'était pas l'organisateur de ces loges, mais il était le théoricien le plus brillant et le plus hardi de la nouvelle organisation sociale fondée sur la famille fictive.

Enfin ce n'était mystère pour personne que le gouvernement athénien passait aux yeux des Socratiques pour le comble de l'absurde, avec ses magistrats tirés au sort et ses assemblées plébéiennes. M. Fouillée n'approuve pas l'attitude des philosophes[1] : « Mépriser la multitude, c'était

« soient point moins attachés qu'eux, et alors ils ne seront « pas moins vaillants. » Toutefois le philosophe admettait que l'on pourrait reconstituer autrement la grandeur de la ville : « Qu'ils imitent du moins les peuples qui commandent « aujourd'hui. » Il résulte du contexte que Socrate a en vue ici les Spartiates. (*Mémoires*. Livre III, chapitre V.)

[1] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 391.

« donc mépriser la raison elle-même ; c'était « croire la raison incapable de se communiquer, « de se faire entendre, contrairement au véritable « esprit de Socrate. La philosophie vraiment « socratique est cette philosophie éprise de l'uni- « versel, qui se sent faite pour tous et qui pro- « fesse que tous sont faits pour la vérité, même « la plus haute, et doivent en avoir leur part, « comme du soleil. »

Nous ne discuterons pas cette théorie que l'expérience la plus grossière contredit tous les jours[1]. D'ailleurs les Socratiques ne méprisaient pas la multitude, ils demandaient seulement que le gouvernement appartînt à ceux qui savent. Il ne semble pas, d'ailleurs, qu'ils aient prétendu monopoliser la science au profit d'une classe, et nié la possibilité de l'instruction intégrale.

Nous avons, pour notre part, établi tout autre chose : nous avons dit que l'ancienne société était fondée sur la discipline militaire, la prépa-

[1] M. Fouillée a emprunté, en partie, cette thèse à M. Havet. Nous sommes étonné de la facilité avec laquelle des conceptions si optimistes dominent souvent l'esprit des philosophes. M. Taine (*La Conquête Jacobine*, page 97) nous a rapporté de singulières naïvetés de Condorcet. Au mois de juin 1792, ce savant admirait la sagesse du peuple de Paris : « On serait tenté de croire qu'il consacre chaque jour quel- « ques heures à l'étude de l'analyse. » N'est-ce pas délicieux !

ration à la guerre, l'égalité sur le Pnyx des soldats désarmés [1]. Les philosophes, et Socrate en tête, prétendaient que le gouvernement *légitime* appartient aux savants. Nous avons cherché à mettre en évidence les principales conséquences qu'engendre ce sophisme. Les Athéniens n'avaient pas besoin de faire beaucoup de raisonnements pour reconnaître la valeur de la théorie des philosophes : ils avaient subi une dure et humiliante expérience.

L'avenir était sombre, il était clair que de longues guerres étaient à prévoir : la ville était pauvre, il fallait faire appel aux sentiments d'héroïsme de tous ces paysans, marchands de charbon, planteurs d'ail, qui ne savaient en fait de philosophie qu'une seule chose : c'est que leurs pères avaient vaincu les Perses et avaient conquis l'hégémonie maritime.

La tyrannie n'avait pas été l'œuvre de Socrate, mais de tous les philosophes. Dans les époques de calme et de prospérité on avait trouvé admirables les idées utopiques des sophistes : on avait peut-être désiré qu'un heureux hasard leur permît

[1] Aristote, qui fonde toujours ses théories sur l'expérience, reste fidèle au principe athénien. Le corps politique des citoyens actifs, jouissant de l'égalité et gouvernant l'Etat, est ormé uniquement de guerriers.

de mettre leurs théories en pratique. Quel bonheur si l'assemblée, au lieu d'être formée de vieux marins, eût été composée de dialecticiens ! Alors on aurait pu vraiment découvrir les lois naturelles et prendre des décisions infaillibles.

On les avait vus à l'œuvre ces fameux dialecticiens (ou du moins les élèves de la nouvelle philosophie) ; ils avaient ruiné la ville, opprimé tous les citoyens et réuni tous les hommes d'honneur dans un même sentiment de réprobation pour l'oligarchie[1].

Pour le peuple, Socrate résumait toute la nouvelle éducation : le peuple a besoin d'un symbole pour fixer ses idées. Durant longtemps, tout le

[1] Il semble que Socrate était, au fond, plus révolutionnaire que tous les sophistes. En général, ceux-ci prenaient comme donnée l'état politique de la Cité et ils cherchaient le meilleur moyen de tirer parti de la constitution pour favoriser leurs élèves : ils étaient des utilitaires à la fois très sceptiques et très pratiques.

Socrate, au contraire, voulait que toute action eût pour fin le bien et le juste, découverts par la science. Cette conception s'attaquait à la base même de la constitution. En pratique, le philosophe admettait la légitimité des lois conformes au développement historique ; mais sa théorie niait cette légitimité qu'elle soumettait au contrôle scientifique.

L'auteur du dialogue apocryphe de *Minos* a bien traduit la théorie de Socrate : la recherche de la loi c'est la recherche du vrai. Nous verrons plus loin comment le philosophe procède à la découverte des lois. (Voir le 1er appendice.)

XVIIIe siècle, aux yeux de bien des gens, se comdosait du couple Voltaire-Rousseau. Ce besoin est tellement grand, que pour y satisfaire on n'hésite pas à transformer l'histoire de la manière la plus complète; c'est ce qui a eu lieu notamment pour la philosophie du XVIIIe siècle.

Malgré tout, il est probable qu'il n'existait pas dans le peuple de courant d'opinion prononcé contre Socrate. Bien des gens le voyaient de mauvais œil, rappelaient qu'il avait été le maître de Critias, de Charmide, d'Alcibiade; mais rien n'indique qu'il ait encouru la haine de la majorité. Cette manière de voir est confirmée par ce fait qu'Anytus ne lança pas lui-même l'accusation. Il mit en avant Mélitus, homme sans importance, parce qu'il ne se sentait pas bien sûr du succès du procès.

On sait qu'à Athènes il existait un chaos de lois ; immédiatement après la Restauration on avait jugé nécessaire d'y mettre un certain ordre; il est douteux que la réforme ait abouti.

Il y avait dans le recueil quantité de textes qui étaient tombés en désuétude; les règles sur les mœurs étaient évidemment du nombre. Il est remarquable que l'on n'ait jamais osé y toucher, bien qu'on ne les appliquât guère. Il fallait des

circonstances politiques favorables pour qu'un orateur basât une accusation sur cette législation surannée.

On sait que c'est par une procédure de ce genre qu'Eschine parvint un moment à abattre la puissance de Démosthène. Lorsque le grand orateur lui réclama les comptes de l'Ambassade, il signa la plainte avec Timarque. Eschine attaqua celui-ci, comme atteint par les lois sur les mœurs. Timarque avait mené une vie publique de débauches ; malgré cela il avait été revêtu de magistratures importantes, ce qui montre dans quel discrédit étaient tombées les vieilles lois. Quant à Eschine, il ne valait pas mieux que Timarque, il était, comme lui, un adepte de l'amour unisexuel, mais sa conduite avait été plus réservée et l'on ne pouvait prouver qu'il se fût vendu.

Nous avons montré déjà que le procès d'Anaxagore avait eu une origine purement politique : une coalition des ennemis de Périclès avait cherché à exploiter la répulsion du peuple pour les asiatiques et les sophistes.

En frappant Socrate, Anytus croyait qu'il jetterait la terreur dans la troupe des sophistes et qu'il remettrait en honneur les anciens principes.

Parmi les juges beaucoup étaient certainement favorablement disposés pour Socrate; mais le procès mettait en question la légitimité des dernières révolutions. Pour beaucoup de gens, acquitter Socrate c'était amnistier les principes des novateurs oligarchiques.

Dans des circonstances bien différentes, on a vu, en France, des hommes très conciliants se montrer très sévères envers les généraux compromis durant les Cent-jours. Les juges de Ney n'étaient certainement pas des fanatiques; beaucoup d'entre eux auraient bien désiré n'avoir pas à prononcer d'arrêt sur le glorieux maréchal; mais, du moment où la question était posée, il leur était bien difficile de ne pas le condamner. L'absoudre c'était frapper au cœur le gouvernement de la Restauration, déjà fort embarrassé.

On peut dire, d'une manière générale, que les grands procès politiques sont tous viciés par leur nature même. Une fois engagés, ils compromettent tellement l'ordre social que beaucoup de gens se laissent aller à prononcer contre leur conscience. On doit s'attendre à trouver d'autant moins d'équité dans le jugement que la cause est plus importante et que la situation de l'accusé est plus élevée.

§ III

Position des questions légales. — Témoignage de Xénophon supérieur à celui de Platon. — Grandeur de l'accusé. — Le jugement.

Il ne semble pas que les adversaires de Socrate aient élevé le débat à une grande hauteur. Nous rappellerons que le texte de l'accusation portait : « Socrate est coupable, en ce qu'il ne recon- « naît pas les Dieux de la république et met à « leur place des extravagances démoniaques. Il « est coupable en ce qu'il corrompt les jeunes « gens. Peine, la mort. »

Il faut ici se rappeler ce que nous avons dit, plus haut, au sujet du procès d'Anaxagore. Cette action avait servi de précédent pour motiver toutes les accusations d'impiété; elle avait été fondée sur un décret de Diopithe, dont le texte est perdu, et dont la rédaction, peut-être à dessein un peu vague, avait été calculée pour permettre ce genre de dénonciations.

On plaidait donc une affaire d'*équité;* dans ces conditions l'accusé perdait beaucoup de ses avantages, car tout reposait sur des précédents, interprétés par des gens qui n'étaient pas jurisconsultes. Un procès de ce genre ressemblait beaucoup plus à une lutte politique qu'à un débat judiciaire. Il ne faut pas perdre cela de vue quand on veut apprécier sainement la tournure que prit l'affaire.

Nous ne considérons pas l'*Apologie* de Platon comme un guide sûr; le disciple a développé, outre mesure, quelques parties très accessoires et n'a pas abordé nettement les questions importantes. Ce défaut n'existe pas dans celle de Xénophon.

Par les *Mémoires* de celui-ci nous connaissons quelques-unes des accusations que produisit Mélitus dans son plaidoyer. Ce personnage semble avoir beaucoup bavardé. Il accusait Socrate de persuader aux jeunes gens que lui seul était vraiment sage et qu'il fallait mépriser ceux qui ne savaient pas. Il disait que le philosophe citait à ses disciples tous les mauvais passages des poètes et qu'il les engageait ainsi à mal faire.

D'après Mélitus, Socrate s'appuyait sur un vers d'Hésiode pour prouver qu'il ne faut reculer

devant rien de honteux, mais tout faire pour le gain. Il citait un passage de l'*Iliade* pour montrer qu'on peut frapper les pauvres [1].

Le plaidoyer de Mélitus était, sans doute, fort misérable; les renseignements que nous donne Xénophon sont cependant précieux; nous voyons que l'orateur avait soin de se placer sur le terrain des accusations vagues, propres à motiver des déclamations contre les oligarques. Cette méthode a toujours été fort en honneur chez les philistins : ils tâchent de saisir au vol quelques phrases, qu'ils présentent ensuite comme étant les propositions fondamentales de l'enseignement. Les gens qui n'ont pas de connaissances philosophiques ne peuvent discuter que par ce procédé.

Nous aurons à expliquer plus loin les principes juridiques de la morale socratique. Aujourd'hui encore on la traite souvent d'utilitaire : si un philosophe comme Zeller a pu se tromper sur ce point, rien d'étonnant à ce qu'un rhéteur comme Mélitus ait défiguré l'enseignement du maître, incapable qu'il était de le comprendre. Il aura cherché à établir une confusion entre l'utilité générale, base du droit civil, et l'utilité individuelle.

[1] *Mémoires*. Livre I, chapitre II, § 58.

On sait que Socrate était un grand admirateur de Sparte : dans cette ville l'argent était le véritable maître; les magistrats y étaient très corrompus [1].

La rapacité des harmostes spartiates est bien connue. On devait donc reprocher au philosophe d'approuver ces mauvaises mœurs. Aristophane avait déjà ridiculisé sa spartomanie, en l'accusant de pratiquer le vol laconien.

Il est probable que l'*Hipparque* (dialogue apocryphe) reproduit la substance d'un entretien socratique. Nous en dirons un mot, à propos du *Second Hippias;* ce dialogue est purement négatif et l'auteur a omis la conclusion positive, qui devait être basée sur la considération des fins. Un avocat retors et menteur peut avoir tiré parti d'une discussion de ce genre, qu'il ne comprenait pas, sur l'identité de tous les gains.

Mélitus accusa Socrate de se moquer du mode de nomination des magistrats, d'inspirer aux jeunes gens le mépris de la constitution. Xénophon est assez embarrassé pour défendre son maître; il dit [2] : « Je pense que ceux qui prati-« quent la sagesse et qui se croient capables de

[1] *Politique*, d'Aristote. Livre II, chapitre VI, §§ 6 et 16.
[2] *Mémoires*. Livre I, chapitre II, § 10.

« donner des conseils utiles à leurs concitoyens, « ne sont aucunement des gens violents, vu qu'ils « savent que la violence engendre la haine et les « dangers, et que la persuasion fait agir sans « péril... »

Nous avons déjà relevé la distinction qu'il faut établir entre les spéculatifs et les hommes d'action. Les premiers se prétendent toujours innocents des conséquences que l'on tire de leur enseignement. Sans aucun doute, Socrate n'avait conseillé aucune violence à ses disciples ; mais bien des jeunes gens, élevés dans les écoles philosophiques, pensaient qu'il est plus facile de persuader quand on a fait trembler les méchants et qu'on a rassuré les bons.

Platon prête à Socrate les discours les plus bizarres : il a été déjà accusé devant le peuple par Aristophane : celui-ci a dit que Socrate était un impie, qu'il voulait pénétrer les mystères célestes et qu'il enseignait à faire bonne une cause mauvaise. On se demande ce que le grand poète avait à faire dans ce procès ! Il avait fait son devoir en signalant au peuple ce qu'il trouvait de mauvais ou de ridicule dans les doctrines nouvelles. L'accusation de Mélitus n'avait rien de commun avec le grand débat ouvert, devant l'opinion publique, par Aristophane.

Il n'y a aucune analogie entre Aristophane et Mélitus. Le premier est un merveilleux poète, un grand citoyen : sous une forme rabelaisienne, il élève la discussion à une grande hauteur. Le second est un mauvais rhéteur, qui rapetisse les questions, tant qu'il peut, et semble même fort mal au courant des thèses mises en avant par Socrate.

Il est possible que Platon gardât rancune à Aristophane des railleries sur ses utopies communistes. Si, comme nous le dirons plus loin, l'*Apologie* a été, probablement, écrite hors d'Athènes, dans un milieu peu favorable aux idées démocratiques, on s'explique facilement que le philosophe n'ait pas ménagé l'homme dont l'œuvre symbolisait le mieux le génie attique.

Socrate (d'après Platon) raconte ensuite que la Pythie l'ayant déclaré le plus sage des hommes, il a voulu voir ce que valaient ses concitoyens. Il s'est adressé aux hommes politiques, aux poètes, aux artistes ; il les a interrogés, il a discuté avec eux, il leur a prouvé leur ignorance et il s'en est fait des ennemis [1]. Puis il continua ses investiga-

[1] Nous savons par Xénophon (*Mémoires*. Livre IV, chapitre II, § 40) que Socrate excellait dans ce genre de dialogues. D'ordinaire ceux qu'il avait convaincus d'ignorance fuyaient sa compagnie.

tions, sans jamais arriver à trouver un sage, parmi les citoyens ou les étrangers. De là naquit la coalition contre laquelle le philosophe est obligé de lutter aujourd'hui. Nous avons dit, plus haut, que Mélitus et Lycon étaient bien peu dignes de représenter la poésie et l'éloquence.

Platon accuse les poètes de ne pas comprendre les sujets qu'ils traitent et d'agir sous l'influence d'une sorte de génie inconscient. Il a en vue principalement les tragiques et les auteurs de dithyrambes [1]. L'inintelligence de l'art, que montre l'auteur, nous paraît dénoter que cette partie de l'*Apologie* est entièrement de Platon. Nous avons dit que Socrate n'était pas un admirateur de la vieille poésie grecque, mais il n'aurait jamais osé dire qu'Eschyle et Sophocle écrivaient sans avoir conscience de leurs idées.

Dans Xénophon, Socrate vante également sa supériorité sur ses contemporains, mais d'une manière tout à fait différente. Le maître revendique avec fierté la dignité de prophète [2] : « Comment prétendre que j'introduis des extravagances « démoniaques, quand je dis que la voix d'un

[1] Il n'est pas question des poètes comiques; peut-être Platon les a-t-il considérés comme trop infimes ?

[2] *Apologie*, § 12.

« Dieu se fait entendre à moi, pour m'indiquer « ce que je dois faire ? » Les Dieux parlent aux hommes par la voix du tonnerre, celle de la Pythie; pourquoi n'emploieraient-ils pas la voix de Socrate ? En fait, toutes les paroles du Démon ont été infaillibles.

« En entendant ces mots, les juges murmu- « rèrent, les uns n'accordant aucune confiance à « ses paroles, les autres jaloux des préférences « que les Dieux lui accordaient. » Socrate fait alors connaître l'oracle qui l'a déclaré le plus sage des hommes. « A ces mots les juges, ainsi « qu'on devait s'y attendre, firent entendre un « grand murmure. »

Ces incidents si naturels, qui peignent si parfaitement la situation, qui forment comme les échelons dialectiques du procès, manquent dans Platon, qui fait tenir à Socrate le discours ridicule et pédant que nous avons rapporté.

Xénophon lui fait parler un langage autrement beau ; le philosophe rappelle que l'oracle avait dit à Lycurgue [1] : « Je ne sais si je dois t'appeler « un Dieu ou un homme ; » et il ajoute : « Moi « l'oracle ne m'a pas comparé à un Dieu, mais il « a dit que je l'emporte de beaucoup sur les

[1] *Apologie*, § 15.

« autres hommes. » N'est-il pas affranchi de tout désir ? N'a-t-il pas consacré toute sa vie à la recherche de la sagesse ?

Ces paroles sont singulièrement hardies, mais il ne convenait point à Socrate de dissimuler la vérité au moment suprême. Il est convaincu qu'il doit mourir. Xénophon dit[1] : « Socrate, en par-
« lant de lui avec tant de fierté devant le tribunal,
« souleva la jalousie et fit que ses juges furent
« plus disposés à le condamner. »

Dans les deux *Apologies*, il y a une discussion dialoguée entre Socrate et Mélitus. D'après Xénophon, elle roule sur l'accusation relative au respect filial : le philosophe déclare qu'en matière d'instruction l'autorité paternelle perd ses droits. Un malade a plus confiance en son médecin qu'en ses parents : on choisit pour généraux les hommes les plus capables et non ceux dont on est le plus rapproché par le sang.

D'après Platon, Socrate soutient avec son accusateur une discussion sur le mal volontaire.

[1] *Apologie*, § 32. Nous avons déjà dit que, d'après Platon, Socrate aurait cherché à atténuer le rôle de son Démon. Il argumente à ce sujet contre Mélitus et veut lui prouver que la croyance au Démon entraîne la croyance aux Dieux. Ce n'était pas là la question. On ne niait pas que Socrate admît le principe divin, mais on soutenait que son système religieux était aussi détestable que celui d'Anaxagore.

On sait que le philosophe croyait que l'homme qui fait le mal, agit par ignorance, à moins qu'il ne soit intempérant. Cette thèse est présentée d'une manière très artificieuse : Socrate cherche à embrouiller les idées de son adversaire. Mélitus n'était, sans doute, pas grand clerc en dialectique; il n'était pas difficile au philosophe de le prendre dans ses filets.

Il ne semble pas que Socrate ait pu avoir l'idée d'engager un pareil dialogue devant un tribunal. Il eût été extrêmement difficile aux juges de suivre cette argumentation : le seul résultat, que pouvait espérer l'accusé, était de montrer sa propre finesse dialectique et la simplicité de son adversaire. Nous pensons que cela n'était pas digne de Socrate ; de pareils procédés conviennent à des avocats qui ne savent comment plaider leur cause.

Xénophon nous semble avoir composé son petit livre pour corriger le roman de son condisciple. Il dit au commencement [1] : « D'autres, il est « vrai, ont écrit sur ce fait et tous ont bien rendu « la noble fierté de son langage, ce qui prouve « qu'en cette circonstance Socrate parla bien « ainsi. » Xénophon vient nous apprendre que

[1] *Apologie*, § 1.

ses devanciers ont bien rendu la dignité du langage de Socrate, mais il ne dit rien de leur exactitude.

Après le plaidoyer, il ajoute[1] : « Il est à croire « que Socrate, lui-même, et ceux de ses amis « qui parlèrent pour sa défense dirent encore « beaucoup d'autres choses; mais je ne me suis « point attaché à rapporter tous les détails du « procès; il m'a suffi de faire voir que Socrate « avait attaché la plus grande importance à « démontrer qu'il n'avait jamais été impie envers « les Dieux, ni injuste envers les hommes, mais « qu'il ne pensait point devoir s'abaisser à des « supplications pour échapper à la mort, qu'au « contraire il était persuadé, dès lors, que le « temps était venu de mourir. »

Il nous semble que, d'après Xénophon, tout ce qui est essentiel et de *tradition sûre* se retrouve dans son *Apologie*.

Platon dit que la condamnation ne fut prononcée qu'à six voix de majorité; le chiffre n'a pas d'importance et peut-être a-t-il été diminué à dessein par l'auteur. On peut penser que les juges étaient fort indécis et divisés.

Restait à plaider sur la peine. L'accusateur ayant fait une proposition dès l'origine de la

[1] *Apologie*, § 22.

procédure, il fallait, pour que la cause fût liée régulièrement, que le défendeur fît, à son tour, une contre-proposition[1]. D'après Platon, Socrate se moqua de ses juges et leur demanda d'être nourri au Prytanée jusqu'à la fin de ses jours. Presque tous les historiens ont accepté cette légende, sans paraître se douter des invraisemblances accumulées dans l'œuvre de Platon.

Socrate avait prétendu être, toujours, un fidèle et consciencieux observateur des lois de son pays. On rapporte avec admiration les preuves de cette soumission : il avait résisté aux ordres des Trente comme aux violences d'une foule affolée. Comment admettre qu'au dernier moment il donne un démenti à toute sa vie par un outrage aux lois ?

Il ne faut pas oublier que les tribunaux antiques jugeaient *devant les Dieux :* leur justice était supposée émaner de l'Olympe. Socrate vient de plaider qu'il respecte la religion de son pays, et il la braverait dans sa manifestation la plus solennelle !

On a souvent discuté la question de savoir devant quel tribunal Socrate a comparu. Il est bien probable qu'il fut jugé par les Héliastes,

[1] On peut se demander si les juges pouvaient faire autrement, d'après les principes juridiques athéniens, que de prononcer la peine réclamée par l'accusateur, dans le cas où l'accusé refusait de leur soumettre une proposition.

comme le croit M. Fouillée. Mais il ne faut pas confondre ces juges, tous vieux soldats, avec le public d'une réunion populaire de France ou d'Angleterre.

M. G. Perrot, dans son livre sur le droit athénien, ne se montre pas très favorable aux tribunaux démocratiques, cependant il porte sur les Héliastes un jugement qui nous paraît irréprochable [1]. « Que l'on n'aille pas, en dépit des plai-
« santeries d'Aristophane, se représenter les
« Héliastes athéniens, comme de vieux men-
« diants, comme des indigents maniaques et
« tombés dans l'enfance..... N'avaient-ils pas
« l'esprit sain, le cœur honnête, ces Héliastes
« qui acquittèrent toujours honorablement un
« Lycurgue, tant de fois accusé par les Aristo-
« giton et les Démade, ces juges du procès de
« la Couronne, qui, après Chéronée, sous les
« yeux de la Grèce attentive, osèrent donner
« raison à la politique et au parti dont avaient
« semblé se détourner les Dieux, osèrent se pro-
« noncer pour Démosthène et contre Eschine? »

Le serment que prononçaient les Héliastes offrait, encore à cette époque, de quoi effrayer les

[1] *Essais sur le droit public et privé de la République athénienne.* 1re édition, page 236. M. Perrot ne nous semble pas avoir bien apprécié le caractère des pièces d'Aristophane.

consciences. Nous le rapportons, tel que le reproduit M. Perrot, d'après les présomptions les plus solides : « Je donnerai mon suffrage « conformément aux lois et aux décrets du « peuple athénien, ainsi qu'à ceux du Sénat « des Cinq-Cents. Pour tout ce qui n'est pas « réglé par une loi, je prononcerai d'après l'avis « le plus juste. J'écouterai, avec la même impar- « tialité, l'accusateur et l'accusé et ma décision « ne portera que sur ce qui a fait l'objet même « de la poursuite. Si je tiens ma parole, que je « prospère et sois heureux ; mais, si je me par- « jure, *que je périsse avec toute ma race.* » Ce serment était placé sous l'invocation d'Apollon Patrôos, de Démèter et de Zeus-roi.

Si vraiment Socrate s'était permis une plaisanterie aussi absurde que celle que lui prête Platon, il ne mériterait aucune indulgence. On aura beau dire c'est une *ironie;* il y a des choses avec lesquelles on ne plaisante pas quand on a le cœur bien placé [1].

[1] Voltaire, malgré tout son esprit et son goût épuré, n'a pas toujours compris, mieux que les platoniciens, les lois du respect. Que penser, par exemple, de la fameuse scène de la communion à l'église de Ferney ? Toute la comédie qui s'en suivit est devenue presque incompréhensible pour des gens du XIXe siècle.

Si l'on accepte le système de Platon, comment admettre que Socrate eût refusé de solliciter les juges, *par respect pour les lois ?* Pourquoi ne veut-il pas s'enfuir ? Dans le dialogue de *Criton*, le maître explique qu'il a toujours respecté la loi, qu'il ne veut pas, en ce moment solennel, changer de principes.

Après la mort de Socrate ses disciples se dispersèrent. Platon n'aimait pas la démocratie athénienne ; il est probable qu'il écrivit son *Apologie* dans un milieu qui partageait les mêmes antipathies. Le philosophe fit acte de courtisan, auprès de ses protecteurs, en racontant que Socrate avait bravé les Héliastes.

Xénophon ne comprend pas les choses de la même manière ; il avait été soldat : son âme était mieux trempée que celle de Platon ; c'est un point sur lequel tout le monde est d'accord [1]. Xénophon avait vu la mort de près ; il savait à quelle hauteur s'élève l'âme lorsque l'homme court *volontairement* [2] s'exposer au danger. Il

[1] Curtius dit que Platon avait une nature délicate, facile à froisser. (Tome V, page 146).

[2] « C'est surtout par l'exaltation de la personne virile que « la guerre manifeste son prestige. L'homme sous les armes « paraît plus grand que nature; il se sent plus digne, plus « fier, plus sensible à l'honneur, plus capable de vertu et de « dévouement. » (Proudhon. *La guerre et la paix*. Livre I, chapitre VII.)

ne déclamait pas, comme son condisciple, quand il parlait de la *belle mort*. Il n'avait pas, comme lui, des raisons pour ridiculiser la justice, chose si sacrée pour tous les anciens, pour peu qu'ils eussent conservé une parcelle du vieux génie grec.

D'après Xénophon, Socrate grandit prodigieusement aux approches de la mort, comme il convient aux âmes héroïques, qui deviennent alors presque divines. Son maître nous apparaît comme un héros eschylien; il ne veut pas fixer d'amende, parce que ce serait s'avouer coupable et, par ce lâche aveu, déshonorer une vie admirable. Cette fin du procès est bien celle que nous devions attendre, après la conduite si digne et si fière du philosophe devant ses juges [1].

[1] Sans doute, Platon croyait rehausser son maître en le montrant dédaigneux et insolent. Xénophon l'a montré loyal et fier. Platon n'était ni poète, ni homme politique; il n'a rien compris à l'art et, dans le *Banquet*, il a donné la mesure de la manière dont il entendait la dignité et la morale.

§ IV.

Tristesse et résignation de Socrate. — Son aspiration vers la mort. — Indifférence de Socrate pour la vie future.

L'*Apologie* de Xénophon est bien importante pour nous, parce qu'elle nous donne des renseignements très précis sur les sentiments de Socrate. Le vieillard avait vu s'envoler ses plus chères illusions ; il avait vu les plus nobles et les plus brillants de ses élèves se tourner contre leur patrie ; la destinée d'Athènes était bien triste.

Avant le procès, Hermogène l'engageant à préparer sa défense, Socrate lui répondit que le *Démon* s'y opposait. Il se croyait arrivé au terme de la vie. Il dit à son disciple[1] : « A pré-« sent, si j'avance en âge, je sais qu'il faudra « nécessairement payer mon tribut à la vieillesse ; « ma vue s'affaiblira, j'entendrai moins bien, mon « intelligence baissera et j'oublierai plus vite ce

[1] *Apologie* de Xénophon, § 6. Voir aussi le dernier chapitre des *Mémoires*.

« que j'aurai appris. Si je m'aperçois de la perte « de mes facultés et que je me déplaise à moi- « même, comment pourrai-je encore trouver « plaisir à vivre ? »

Socrate ne croyait pas avoir le droit de sortir de la vie par un suicide ; il entendait accomplir sa destinée, mais il craignait de se survivre. Une vieillesse imbécile eût été chose odieuse pour un homme pénétré, comme lui, de la plus haute culture grecque.

[1] « C'est donc avec raison que les Dieux m'ont « détourné de la préparation de mon discours, « quand vous croyiez tous que je devais, par tous « les moyens, chercher des échappatoires ; car, si « je l'avais fait, il est certain que j'aurais dû me « résoudre, au lieu d'en finir dès ce moment avec « la vie, à mourir tourmenté par des maladies ou « par la vieillesse sur laquelle viennent fondre « toutes les infirmités. »

Il n'ira donc pas « mendier servilement la vie « et se faire octroyer une existence beaucoup « plus affreuse que la mort. »

On a cru, quelquefois, que Socrate avait cherché lui-même sa condamnation et que, dans ce but, il avait honni les juges. Cette opinion est

[1] *Apologie*, § 8.

injurieuse pour le vieux philosophe et ne s'appuie que sur une interprétation erronée des documents. Socrate n'a jamais confondu l'affranchissement et l'anéantissement; il a toujours fermement maintenu le principe de l'activité : notre devoir est d'agir et, par conséquent, de vivre. Marc-Aurèle, qui interprète et continue, généralement, avec fidélité, le socratisme, n'admettra le suicide que dans le cas où l'homme se trouverait impuissant à éviter le crime; dans cette occurrence, le sage doit mourir noblement, sans colère et avec modestie[1].

Socrate savait très bien qu'il lui était difficile d'échapper à une condamnation ; il n'aurait pu l'éviter qu'en allant mendier la pitié des hommes influents, des politiciens. Il était dans des conditions particulièrement mauvaises. Il ne voulait pas courir à la mort, mais il lui en aurait trop coûté de la fuir d'une manière honteuse. Il entend sortir de la vie en héros.

Il croit que les Dieux le favorisent en lui donnant une occasion de mourir *noblement*[2]. « Si « je suis condamné aujourd'hui, il est certain « qu'il me sera permis de finir par l'espèce de

[1] *Pensées*. Livre X, § VIII.
[2] *Apologie*, § 7.

« mort que les hommes, qui se sont occupés de
« cette question, estiment la plus facile, celle qui
« gêne le moins les amis et leur cause le plus de
« regrets du mort. En effet, lorsqu'on ne laisse
« aucune image pénible et désagréable... quand
« on s'éteint le corps plein de santé et l'âme
« pleine de tendresse, comment ne serait-on pas
« un objet de regrets ? »

Avant sa condamnation il refuse de fuir; cela lui eût été facile; il sait que partout l'homme est destiné à la mort.

Platon fait prononcer par Socrate condamné un grand sermon sur la destinée de l'âme; de deux choses l'une, ou bien elle meurt et le temps n'est qu'une longue nuit, ou bien elle ira s'entretenir avec les anciens héros, avec Palamède et Ajax, qui furent également victimes de l'injustice des hommes. Ce discours, assez froid, nous paraît bien invraisemblable et bien déplacé.

D'après Xénophon, Socrate tient un tout autre langage : il ne parle pas de l'autre vie, il ne semble pas s'en soucier, il se préoccupe du jugement de sa conscience et du sort de son nom [1].

« Pourquoi me croirais-je au dessous de ce que
« j'étais avant ma condamnation, puisque je n'ai

[1] *Apologie.* § 24.

« été convaincu d'avoir rien fait de ce dont on « m'accuse ?... Aussi, comme je subis une mort « injuste, ne dois-je pas avoir pour moi moins « d'estime. Je trouve, d'ailleurs, une consolation « dans Palamède, qui est mort presque comme « moi. Aujourd'hui même, encore, il est chanté « dans des hymnes plus magnifiques qu'Ulysse, « qui le fit périr injustement. Je suis sûr que « l'avenir, aussi bien que le passé, me rendront « ce témoignage, que jamais je n'ai fait de tort à « personne, ni jamais rendu personne plus « vicieux... »

Xénophon nous a conservé divers renseignements sur la vie de Socrate dans sa prison, après sa condamnation. Le disciple est plein d'enthousiasme en pensant aux derniers moments de son maître. Il dit[1] : « Il s'est couvert de gloire « par la vérité, la liberté et la justice de sa « défense, autant que par la douceur et le cou- « rage avec lesquels il reçut son arrêt de mort. » Et ailleurs[2] : « Pour moi, je trouve que les Dieux « lui ont accordé une heureuse destinée. Il a « laissé de la vie la partie la plus pénible et « obtenu le genre de mort le moins douloureux...

[1] *Mémoires*. Livre IV, chap. VIII, § 1.
[2] *Apologie*, § 32.

« Quand il eut reconnu qu'il lui était plus avan-
« tageux de mourir que de vivre encore, de
« même qu'il n'avait jamais reculé devant les
« autres choses bonnes, il ne faiblit point devant
« la mort, mais ce fut avec sérénité qu'il la
« subit et la reçut. »

Socrate console les siens en leur démontrant que sa mort est un bienfait des Dieux. Mais c'était chose bien dure pour un grec de quitter cette belle vie hellénique. Le disciple tient à nous démontrer que son maître pensait, du fond du cœur, ce qu'il disait au moment de la condamnation : ses paroles sur la mort n'étaient pas une formule oratoire destinée à consoler des amis éplorés. Socrate reste trente jours en prison; durant ce temps il ne varie pas une seule fois, ce qui prouve combien était profond son sentiment sur la mort[1].

Xénophon, tout plein de l'esprit du maître, s'écrie[2] : « Quelle plus belle mort que la sienne?
« Ou plutôt est-il une mort plus belle que celle
« de l'homme qui sait le mieux mourir? Est-il
« une mort plus heureuse que la plus belle? Est-il
« une mort plus agréable aux Dieux que la plus
« heureuse? »

[1] *Mémoires.* Livre IV, chap. VIII, § 2.
[2] *Mémoires.* Livre IV, chap. VIII, § 3.

Ce passage de Xénophon peut être mis sur le même rang que les plus beaux vers d'Eschyle ou de Sophocle. Au moment de la mort, l'esprit de Socrate s'élève à une hauteur prodigieuse ; le philosophe était si bien doué, si complètement affranchi, qu'il peut réaliser les conceptions héroïques des grands poètes ; aucun de leurs personnages ne se montre devant la mort plus grand que Socrate.

Dans Xénophon, il n'est pas question, un seul instant, du sort des âmes : cela est d'autant plus remarquable que ce disciple avait reçu ses renseignements d'Hermogène. Socrate tient surtout à laisser un souvenir pur ; il dit[1] : « Je vois bien « que la réputation des hommes, qui m'ont pré- « cédé, passe à la postérité toute différente, « suivant qu'ils ont été auteurs ou victimes de « l'injustice. Je sais encore que les sentiments « que j'inspirerai aux hommes, en mourant « aujourd'hui, ne seront pas les mêmes que pour « ceux qui me tuent. Ils me rendront, je le « sais, ce témoignage que je n'ai fait de tort à « personne et que, loin de corrompre ceux qui « me fréquentaient, je me suis toujours efforcé « de les rendre meilleurs. »

[1] *Mémoires.* Livre IV, chapitre VIII, § 10.

Nous voyons se manifester ici cet ardent désir, qui animait le héros antique, *de se survivre dans la gloire*. Bossuet, dans un beau passage de l'*Oraison funèbre du prince de Condé*, a dépeint ce sentiment avec beaucoup de force, mais aussi avec exagération : « Qu'ont-ils voulu ces hommes « rares, sinon des louanges et la gloire que les « hommes donnent ?... Cet Alexandre qui ne « voulait que faire du bruit dans ce monde, y en « a fait plus qu'il n'aurait osé l'espérer... S'il a « fallu quelque récompense à ces grandes actions « des Romains, Dieu leur en a trouvé une... Il « leur donne pour récompense la gloire des « hommes, récompense qui... s'efforce de s'atta- « cher... à leur idée, à leur ombre, à ce qu'on « appelle leur nom... »

Nous pensons que Bossuet n'a examiné qu'un seul côté de la question. L'amour de la gloire était certainement très développé dans les âmes antiques, mais chez les philosophes il existait un autre sentiment, qui mérite d'être mis en relief.

Marc-Aurèle parle souvent de la mort dans ses *Pensées*, mais, nulle part, il ne manifeste l'espoir de *survivre*. La gloire lui paraît une vanité : le souvenir des plus grands hommes s'efface rapide-

ment[1]; le sage doit s'occuper de bien vivre, afin de bien mourir. Il faut ne montrer pour la mort ni mépris, ni répugnance, ni dédain, mais la traiter comme une fonction naturelle[2].

Nul homme ne semble s'être autant inspiré de ces idées que Proudhon. Il dit : « La mort est « l'épreuve décisive de la valeur de l'éducation « et de la moralité d'une société. Dites-moi la « mort d'un homme et je vous dirai sa vie... » Et plus loin il écrit[3] : « La destinée de l'homme « est de se dépenser tout entier, pour sa progé- « niture, naturelle et spirituelle; et cela non « seulement dans l'acte générateur, mais dans

[1] *Pensées.* Livre IV, § 33.

[2] *Pensées.* Livre IX, § 3. Cette idée revient souvent sous la plume de l'empereur; nous remarquons, au livre XI, § 3, une allusion aux chrétiens. L'enthousiasme, que les actes des martyrs dépeignent avec tant de force, blessait toutes les idées du philosophe et du Romain. Il lui semblait que les chrétiens traitaient trop légèrement une question si grave. Leur mépris des honneurs romains et leur foi absolue dans la vie future étaient bien opposés à la manière de voir de Marc-Aurèle; il n'en dit cependant rien : ce qui le frappe c'est l'ardeur qui poussait certains martyrs à chercher la mort. M. Renan (*Marc-Aurèle,* page 56) ne nous semble pas avoir parfaitement apprécié ce passage des *Pensées.* Il dit : « Cette bravade contre la loi lui parut mauvaise ; comme « chef d'État, il y vit un danger. » Nous pensons que le philosophe trouvait que cet *enthousiasme* était un outrage à la *sainteté de la mort.*

[3] *Justice.* 5e étude, § LIII.

« l'initiation par le travail, qui en est le com-
« plément »

Nous nous arrêtons, car il faudrait tout citer ; le chapitre écrit par le grand penseur sur la mort est le commentaire le plus complet et le plus éloquent que l'on puisse lire sur les derniers moments de Socrate. Le philosophe grec, comme Proudhon, ne pense pas à l'autre vie ; il pense au passé, pour se souvenir de ce qu'il a fait, et à l'avenir, pour savoir si son nom sera honoré par la génération qui va suivre. Il aurait dit à la mort, comme Proudhon : « Si tu viens aujourd'hui, je
« suis prêt : j'aime les miens et j'en suis aimé ;
« j'ai bien combattu, *bonum certamen certavi ;*
« si j'ai commis des fautes, du moins je n'ai
« jamais désespéré de la vertu, et je me suis
« relevé toujours... Si tu ne viens que demain, je
« serai encore mieux préparé ; j'aurai fait davan-
« tage, je t'embrasserai avec une effusion plus
« ardente d'un degré. Si tu tardes dix ans, je
« partirai comme pour le triomphe. »

§ V

Le repentir des Athéniens. — Le témoignage d'Eschine. — Pourquoi Socrate ne fonda pas de religion. — Grandeur posthume de Socrate.

Les anciens ne nous ont laissé que des traditions assez vagues et discordantes sur les suites du procès de Socrate. Suivant certains témoignages les Athéniens auraient manifesté un profond regret de la mort du philosophe ; ils auraient puni les accusateurs et élevé une statue à la victime. Curtius accepte pleinement ce système, que M. Fouillée rejette, d'accord en cela avec Zeller et la plupart des auteurs modernes.

On peut s'étonner du silence de Xénophon ; mais il est possible que, proscrit par les démocrates, il n'ait pas tenu à affaiblir l'horreur du drame, en racontant le repentir des Athéniens. Il ne recouvra ses droits civiques qu'à un âge avancé.

M. Fouillée[1] dit que les dialogues de Platon sont, presque tous, apologétiques, ce qui indique le besoin de justifier le maître. Nous ne partageons pas cette manière de voir : les œuvres de Platon n'étaient pas de nature à rendre la mémoire de Socrate chère aux Athéniens. Nous avons déjà relevé ce qu'a de ridicule et d'odieux la conduite de Socrate d'après l'*Apologie* de Platon. Le disciple semble prendre plaisir à signaler l'attachement de Critias et d'Alcibiade pour son maître : ce n'était sûrement pas une manière de le rendre populaire auprès des Athéniens.

M. Fouillée dit encore : « Un demi-siècle plus « tard l'orateur Eschine applaudissait à la mort de « Socrate, qu'il appelait *sophiste*. » Ce passage du discours contre Timarque mérite un sérieux examen : Socrate et Démosthène sont opposés l'un à l'autre et désignés tous les deux sous le nom de *sophistes*[2]. Ce mot avait encore, à cette époque, un sens assez général; on pouvait le traduire par philosophe, rhéteur, dialecticien, homme subtil.

Eschine dit que Démosthène va se précipiter

[1] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 434.

[2] Dans la traduction latine de Didot le mot sophiste est rendu par *sapiens* quand il s'applique à Socrate, et par *rhetor* dans le deuxième cas. La pensée se trouve affaiblie.

à la tribune pour le réfuter : il cherche à exciter le rire en exposant les arguties qu'on lui opposera. (Elles ressemblent beaucoup à certains passages des dialogues socratiques de Platon).

Il raconte, à sa manière, des procès engagés par Démosthène et s'écrie [1] : « Vous avez condamné « à mort Socrate, le sophiste, pour avoir donné « des leçons à Critias... et Démosthène obtien- « drait la grâce d'infâmes débauchés, lui qui s'est « vengé si cruellement sur de simples citoyens, « sur des amis du peuple ! »

La paraphrase est facile : Socrate, cet homme habile dans la dialectique, fut condamné pour avoir été *seulement* le maître de Critias. Démosthène, malgré sa dialectique subtile, ne sauvera pas Timarque ; il doit être aussi odieux au peuple que Critias et ne vaut pas mieux que lui.

Ce discours ne semble pas de nature à être invoqué par les adversaires de la tradition ; il prouverait plutôt qu'à cette époque la gloire de Socrate était incontestée.

On sait qu'en général les procès du genre de celui de Socrate, après avoir passionné les contemporains, deviennent fort indifférents aux

[1] *Discours contre Timarque*, § 173. On voit qu'Eschine *n'applaudit pas à la mort de Socrate*, comme le dit M. Fouillée.

nouvelles générations. A moins d'avoir fait une étude solide et approfondie de la Révolution, on a la plus grande peine à comprendre, non seulement les scènes d'horreurs, comme les massacres de Septembre, mais des procès comme ceux de Louis XVI et de Marie-Antoinette. Ce dernier surtout, qui a tant échauffé les esprits, constitue un mystère pour le plus grand nombre des Français actuels. Cependant ce drame et la fête de la Raison sont les deux actes fondamentaux de la Révolution, ceux par lesquels elle a le mieux affirmé ses principes philosophiques et sa foi.

Peu de temps après la mort de Socrate les passions se calmèrent, ou, plutôt, elles prirent une autre direction. Les souvenirs de la tyrannie s'effacèrent et Athènes en arriva à se liguer avec Sparte contre les Thébains.

On dut bientôt trouver que la procédure employée avait quelque chose d'étrange et d'archaïque.

Lorsque Platon rentra dans sa patrie, la paix d'Antalcidas avait été conclue, les hommes de la Restauration avaient disparu de la scène politique. Il était acquis que leurs principes étaient définitivement abandonnés. Ceux qui avaient cru à une reconstitution morale de la Cité étaient con-

vaincus que cette œuvre était impraticable. La mort de Socrate semblait donc avoir été prononcée en vain.

Plus on allait, plus on se désintéressait des vieilles choses : le régime des mercenaires prenait un grand développement ; les citoyens ne voulaient plus s'occuper que d'art ; et toute la politique des hommes d'État avait pour but d'assurer une vie paisible et agréable aux Athéniens.

La Restauration, loin de se terminer par le triomphe des anciennes mœurs, vit s'épanouir la philosophie et la sophistique.

On doit noter, comme un des phénomènes les plus remarquables de cette période, l'abandon de toute tentative de réforme religieuse. Il semblerait que les débats philosophiques auraient dû amener les Grecs à se préoccuper sérieusement de cette question. Les adversaires de Socrate ne firent aucun effort notable en vue de donner une force nouvelle aux traditions nationales.

On peut se demander pourquoi il ne sortit pas une religion de l'enseignement de Socrate. Ce problème a une grande importance dans le système que nous avons exposé ; il convient de l'examiner avec soin.

Socrate était parfaitement doué pour fonder une religion : il était enthousiaste, éloquent, il était évidemment fort supérieur à Mahomet, au Bâb et à tant d'autres personnages qui, en Asie, ont fortement remué les hommes.

Il est certain que le milieu n'était pas favorable : tant que la Cité antique conservait encore quelques-uns de ses organes, que toutes les traditions n'étaient pas rompues, il n'était pas possible à une nouvelle religion de s'imposer. Il faudra que la conquête romaine vienne détrôner toutes les Divinités locales, qu'elle détruise toute idée de solidarité patriotique, qu'elle nivèle les conditions. Tant qu'il restera une parcelle de l'ancien génie grec, la vieille tradition se maintiendra tant bien que mal.

On peut se demander si, à cette époque, on aurait pu, tout au moins, réformer l'ancienne religion. Il faut observer que rien n'est aussi difficile à réaliser qu'une réforme religieuse. Au moyen-âge toutes les tentatives échouèrent : si le mouvement du XVIe siècle réussit, il faut chercher la cause de ce succès dans des circonstances politiques, tout à fait exceptionnelles.

Le polythéisme était-il susceptible d'une réforme quelconque ? Voilà ce qu'il faudrait savoir

avant tout. Sur quoi aurait-on pu s'appuyer pour tenter cette transformation ? Ce n'était assurément pas sur les explications scientifiques des mythes anciens. Ces œuvres tiraient leur force de la liberté avec laquelle elles avaient été formées par la poésie nationale. Les concilier entre elles était impossible ; les expliquer par des allégories ou par l'histoire c'était les détruire.

Lorsque les néo-platoniciens voudront plus tard entrer en *lutte libre* avec le christianisme, ils chercheront à faire ce travail de refonte religieuse et ils n'aboutiront qu'à des systèmes burlesques. Julien sera le seul à prendre leur tentative au sérieux, mais c'était bien certainement un des esprits les moins solides que l'on eût vus à la tête de l'empire.

Strauss a peint d'une manière mordante le règne de ce prince, et il y a beaucoup de vrai dans son tableau, quoiqu'on en ait dit. On ne peut s'empêcher de rapprocher ce personnage de Néron, tel que nous l'a si admirablement restitué M. Renan, de cet empereur *glorieux*, théâtral et cabotin. Strauss a fait beaucoup d'honneur à Julien en le comparant au roi Frédéric-Guillaume ; il nous semble beaucoup plutôt ressembler à Louis de Bavière.

M. Renan prétend que nos races aryennes sont d'une infériorité déplorable au point de vue des créations religieuses. Si l'on pouvait accepter entièrement cette appréciation du grand historien, le problème serait résolu, mais nous ne saurions partager cette manière de voir, qui nous semble démentie par l'histoire.

Nous pourrions, tout d'abord, opposer à M. Renan la rénovation franciscaine, sur laquelle il a écrit des pages si éloquentes. Saint François d'Assise est un européen, non seulement par sa naissance, mais surtout par la nature de son génie. Si Luther a cherché à jeter les nations modernes dans le moule sémitique fourni par la Bible, on ne peut pas en dire autant du patriarche séraphique. Celui-ci est bien un *aryen* et ses ancêtres intellectuels sont les Italiotes et non les Juifs.

On peut encore observer que la constitution des dogmes chrétiens est une œuvre romaine, et, par suite, pas du tout sémitique.

Par contre, nous admettons complètement le jugement de M. Renan, si on en restreint l'application à la Grèce. Le génie hellénique nous semble avoir été, dans tous les temps, le dissolvant le plus énergique de tout dogme religieux. Dès les

premières années de l'ère chrétienne, les philosophes, qui entrent dans l'Église, y apportent l'esprit d'investigation, de recherche et de discussion qui a toujours été le plus précieux apanage du génie grec.

Il est certain, aujourd'hui, que l'Église romaine s'est maintenue, avec beaucoup de prudence et de ténacité, dans la tradition. Ce sont les hérétiques qui prétendaient innover, et, suivant M. Renan, quelques-unes de leurs inventions seraient parvenues à forcer le rempart de l'orthodoxie. Sans Rome, il est probable que les docteurs orientaux seraient arrivés à vaporiser la dogmatique et à tuer l'enseignement chrétien.

Depuis le Schisme, les Églises orientales n'ont pas cessé de décliner : si elles se maintiennent misérablement c'est qu'elles sont parvenues à écarter de leur sein toutes les capacités. Elles ne vivent pas, elles dorment.

La grande faiblesse des écoles socratiques était leur optimisme ; on ne peut remuer les masses en leur vantant le bon ordre, l'harmonie, la rationalité des choses existantes. Tout grand mouvement religieux a pour base une conception pessimiste de la vie.

Nous verrons comment la philosophie grecque a traité la question de la survivance : elle s'était efforcée de détruire les anciennes croyances et elle aboutit enfin à l'idée que l'homme accomplit toute sa destinée sur la terre. On comprend facilement qu'une pareille théorie n'est pas de nature à développer beaucoup le sentiment religieux.

La large tolérance de l'esprit grec était basée sur l'assimilation des divers types divins; nous avons vu que Socrate regardait tous les cultes comme équivalents, puisqu'il posait comme règle l'observation des rites nationaux. Avec une pareille indifférence on ne peut opérer de transformations dans le système religieux d'un peuple.

Enfin Socrate n'était pas homme à créer des symboles ; tout le monde admet qu'il est étranger aux mythes que Platon a insérés dans ses dialogues. Nous donnerons, d'ailleurs, de ces mythes une explication qui en réduit beaucoup l'importance au point de vue religieux.

Platon et les autres disciples abandonnèrent l'anaxagorisme, qui fut repris, en partie, par Aristote. On parla encore du Démon, mais le scandale était moins grand parce qu'on était plus habitué aux choses de l'Asie. Personne ne préten-

dit avoir hérité du privilège que possédait le maître. Dans ces conditions les écoles socratiques ne soulevaient plus aucune protestation.

Nous ne croyons pas probable que le peuple ait élevé une statue à Socrate; mais personne ne trouva mauvais que des disciples dévoués lui dressassent un monument. Cela était parfaitement naturel après la réconciliation avec Sparte, alors que le fils de Xénophon s'était couvert de gloire dans la cavalerie athénienne.

Ce ne serait pas le seul exemple que l'on trouverait en Grèce d'hommages rendus, après sa mort, à un homme ayant laissé cependant un souvenir contesté. A la même époque Euphron, tyran de Sicyone, après avoir trahi successivement tous les partis, fut assassiné à Thèbes ; les meurtriers furent acquittés, mais quelques-uns de ses partisans emportèrent son corps et élevèrent un monument sur l'agora. Xénophon ajoute [1] : « La grande masse des hommes, à ce qu'il « semble, décore du nom de gens de bien ceux « qui leur ont rendu service. »

Il nous paraît donc très vraisemblable que les disciples aient pu élever une statue à Socrate ; personne n'y aura trouvé à redire. Quand la gloire

[1] *Helléniques.* Livre VII, chapitre III, § 12.

du grand philosophe devint universelle, les Athéniens n'auront pas été fâchés de mettre en avant la légende du repentir.

Lorsque les guerres des cités eurent épuisé toute la force politique des Hellènes, que les nouvelles mœurs eurent pris le dessus, on ne s'occupa plus guère des querelles des anciens partis ; toute cette antiquité n'intéressa plus que les érudits. La Grèce devint le rendez-vous d'une jeunesse studieuse qui venait écouter les rhéteurs et les philosophes : ce fut un musée et une université. Le souvenir des sophistes s'effaça peu à peu, la gloire de Socrate grandit à tel point qu'il sembla qu'il n'avait trouvé que bavardages et chicanes puériles chez ses prédécesseurs. Le monde salua en lui le créateur de la philosophie. Jamais hommage rendu à un homme ne fut plus légitime. Les anciennes théories et les argumentations des sophistes n'intéressaient plus personne : le monde grec semblait dater de Socrate.

PREMIER APPENDICE

L'ÉTHIQUE DE SOCRATE

§ I

La liberté dans le sens antique. — La tempérance. — Insuffisance de la science éthique. — Critias et Alcibiade. — Le déterminisme moral.

M. Fouillée a étudié, avec beaucoup de sagacité, la théorie de la volonté dans Socrate ; nous ne partageons pas complètement les idées du savant professeur.

Dans une question aussi délicate, il est nécessaire de bien préciser les termes. On sait que dans la philosophie antique le mot *liberté* ne correspond pas du tout à ce que nous appelons aujourd'hui le *libre-arbitre.* Tout le monde connaît la cinquième satire de Perse : le sage seul est libre, parce que seul il est le maître de ses passions. Afin d'éviter les confusions, nous désignerons, le plus souvent, la liberté antique sous le nom d'*affranchissement.*

M. Fouillée résume ainsi la théorie socratique[1] : « Ame « est synonyme d'intelligence ou de raison ; elle est réduite « au pur esprit,... elle offre la plus parfaite unité ; sans « distinction réelle de facultés, sans partie rationnelle d'un côté, « sans partie morale et active de l'autre : rationnel et moral « ne font qu'un. »

Ailleurs il dit[2] : « Qu'était-ce donc quand Socrate, ce « grand dialecticien, subtil jusqu'au sophisme, entreprenait « lui-même de prouver sa thèse favorite, la thèse dont sa vie « entière fut l'application : Instruisez les hommes et vous les « rendrez vertueux ! »

M. Fouillée n'a eu garde de négliger la question de l'affranchissement ; il dit : « Quant à la liberté, elle consiste dans « l'empire sur soi ; or c'est précisément quand nous agissons « conformément à la raison que nous avons empire sur nous-« mêmes, la raison étant l'essence de l'âme ; être libre, c'est « donc être raisonnable, c'est être sage, c'est connaître le « bien et y tendre sans obstacle. La liberté est ainsi identique « à la science et à la vertu. »

Nous n'acceptons pas la manière de voir de M. Fouillée sur un point très important ; nous ne pensons point que Socrate identifiât la *vertu* et la *science ;* il savait très bien que des hommes instruits de leurs devoirs ne se gênent pas toujours pour faire le mal.

M. Fouillée s'appuie surtout sur le témoignage d'Aristote qui lui semble attribuer cette identification à Socrate. Le point de vue péripatéticien est tellement éloigné de celui du vieux maître que la discussion d'Aristote manque souvent d'une clarté suffisante. Le Stagirite se préoccupe avant tout de la *vertu*, qui provient de l'acte spontané de l'agent et lui crée un *mérite individuel.* Socrate recherche le *juste* et

[1] *Philosophie de Socrate.* Tome I, page 201.
[2] *Philosophie de Socrate.* Tome I, page 178.

n'a point en vue l'individu. Aristote reproche, avec raison, à son prédécesseur de ne pas avoir étudié comment la *vertu* naît et comment l'homme est amené à faire le bien[1].

M. Fouillée nous semble, d'ailleurs, avoir donné une interprétation erronée d'un passage de l'*Éthique à Nicomaque*. Le mot grec[2] que l'édition Didot traduit (faute de mieux) par *prudentia*, est rendu par lui, tantôt par *science*, tantôt par *prudence*, à quelques lignes d'intervalle. Cette confusion est d'autant moins admissible qu'Aristote a indiqué lui-même[3] en quoi la *prudence* diffère de la *science*.

Les *Mémoires* renferment un grand nombre de passages où il est question de la tempérance; on peut s'assurer par leur examen que le philosophe n'admettait le pur rationalisme, qu'on lui attribue, que sous la réserve qu'il s'agissait d'hommes *affranchis*. Il faut, d'ailleurs, observer que les thèses de Socrate ne sont pas formulées, par Xénophon, avec la rigueur scientifique et la précision qui appartiennent à l'école péripatéticienne.

Socrate dit à ses disciples[4] : « On ne peut pas dire que, de « même que les avares, en dépouillant les autres de leurs « biens, se figurent qu'ils s'enrichissent, l'*intempérant* soit « nuisible aux autres, mais utile à lui-même ; au contraire, « s'il fait du mal aux autres il s'en fait plus encore, puisque « ce qu'il y a de plus pernicieux c'est de ruiner, en même « temps que sa maison, son corps et son esprit... N'est-ce « pas un devoir, pour quiconque regarde la tempérance « comme base de la vertu [5], de l'affermir d'abord dans son

[1] *Philosophie de Socrate*. Tome I, pages 197-198.

[2] φρόνησις.

[3] *Grande morale*. Livre I, chap. XXXV, § 8.

[4] *Mémoires*. Livre I, chap. V, § 3.

[5] τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπῖδα.

« âme ? *Sans elle comment apprendre le bien* et le prati-
« quer dignement [1] ?

Le second dialogue avec Euthydème [2] est bien important à étudier ; il roule entièrement sur la tempérance. Le philosophe commence par définir la *liberté* ; c'est le plus grand des biens ; l'homme libre fait les choses les plus belles ; les intempérants sont esclaves ; ils subissent la pire des servitudes ; non seulement ils ne font pas le bien, mais ils sont entraînés, *d'une manière certaine,* au mal. « Il faut donc « croire que la tempérance est pour les hommes le plus « précieux de tous les biens. » Les tempérants apprennent ce qui est beau, se livrent aux études qui enseignent à bien gouverner son corps, à diriger sagement sa maison, à se rendre utile à son pays et à ses amis [3].

Enthydème dit alors : « Il me semble, Socrate, que, selon « toi, l'homme maîtrisé par les plaisirs des sens est tout à « fait incapable d'aucune vertu. »

Le maître répond : « Quelle différence y a-t-il, en effet, « entre l'homme intempérant et la bête la plus stupide ? Celui « qui ne prend *jamais* le bien pour but, qui poursuit le « plaisir par tous les moyens possibles, en quoi différerait-il « des animaux les plus dépourvus de raison ? Au contraire, « les hommes *tempérants ont seuls la liberté* de rechercher « ce qu'il y a de mieux dans tous les objets, de les distri-

[1] μάθοι τι ἂν ἀγαθὸν ἢ μελετήσειεν ἀξιολόγως.

[2] *Mémoires*. Livre IV, chap. V.

[3] Comparer avec la fin du chapitre. Il résulte de ces deux textes que *seuls* les tempérants peuvent arriver à posséder la science du bien. Ce point est très important, car, très souvent, Socrate sous-entend que les savants sont en même temps affranchis. Il résulte de là que la pensée n'est pas toujours très claire, car tantôt Socrate distingue *dialectiquement* ceux qui possèdent la science sans être affranchis, de ceux qui ont acquis les deux degrés de la perfection, et cependant il résulte de notre texte que la science éthique ne peut être connue complètement que des *affranchis*.

« buer par genres, en pratique et en théorie, de choisir le « bien et de s'abstenir du mal. »

Xénophon ajoute : « Socrate disait que c'était le moyen de « rendre les hommes meilleurs, plus heureux et plus habiles « dans la dialectique,... qu'il fallait donc se préparer, avec « le plus grand soin, à cet exercice et y consacrer tous ses « efforts, puisque cette étude forme les hommes les meilleurs, « les plus habiles politiques et les plus forts dialecticiens. »

On a trop négligé l'enchaînement de ces deux parties de la théorie socratique ; il n'est pas exact de dire que l'homme instruit fait toujours le bien.

Sur cette question, comme sur presque toutes les autres, Platon a reculé : le disciple oppose la *science* et l'*opinion*, c'est-à-dire un concept parfaitement épuré, au point de vue dialectique, à une notion vulgaire, vague, non susceptible de définition.

M. Fouillée croit que Platon a cherché à corriger ce qu'il y avait d'exagéré dans la doctrine de Socrate : nous pensons, au contraire, qu'il a produit un système beaucoup moins solide que celui de son maître.

Si l'*opinion* est cause des mauvaises déterminations, il est clair qu'en franchissant un degré, l'homme arrivera à la *science* et qu'alors il fera le bien. Platon négligeant la nécessité des deux termes dans la morale socratique, liberté et science, ne pouvait sortir des nuages mythologiques[1].

On devait conclure des thèses de Platon que celui qui a la

[1] Ici nous devons remarquer que M. Fouillée hésite sur la valeur de Platon. Il disait en 1869 : « Dans Platon, la vertu n'est qu'un moyen pour arriver à un « bien supérieur qui enveloppe, avec la perfection morale, le bonheur parfait. » (*Philosophie de Platon*. Tome II, page 275.) Dans l'introduction au *Manuel* d'Épictète, il a reproduit en grande partie ce qu'il avait dit du stoïcisme, mais il a corrigé la phrase citée plus haut et il dit : « Selon Platon, la vertu n'était qu'un « moyen pour arriver à un bien supérieur, *mal défini*. »

science parfaite ne peut faire le mal. Cette opinion a été attribuée à Antisthène, mais celui-ci poussait, en pratique, très loin le système de l'affranchissement. Quant à Platon il était loin d'être le modèle des renonçants.

C'est, même probablement, contre Platon que Xénophon a écrit un passage remarquable qu'on lit au deuxième chapitre des *Mémoires*[1] :

« Peut-être quelques-uns de nos *prétendus philosophes* di-
« ront-ils que jamais l'homme juste ne saurait devenir injuste,
« ni le sage insolent ; que celui qui possède une science ne
« saurait perdre ce qu'il a une fois appris... Pour moi, je crois
« que toutes les vertus ont besoin d'être pratiquées et notam-
« ment la tempérance. Innées dans l'âme avec le corps, les
« passions lui persuadent de rejeter la sagesse et de satisfaire
« au plus tôt les appétits sensuels. »

L'auteur se montre purement socratique. On disait que le philosophe était responsable des actes de Critias et d'Alcibiade : c'était lui qui leur avait appris la sagesse ; et quand on sait une science, comme l'arithmétique, on l'applique toujours avec exactitude.

Xénophon explique que ces deux hommes politiques se montrèrent d'abord sages ; plus tard, ils perdirent toute modération dans une société corrompue[2].

[3] « Dès que Critias et Alcibiade se crurent plus habiles que
« les administrateurs de la cité ils cessèrent de voir Socrate,
« qui ne leur avait jamais plu et qui les blessait, en leur
« faisant sentir leurs fautes, et se mêlèrent de politique, motif
« de leur liaison avec Socrate. Mais Criton s'attacha à

[1] *Mémoires*. Livre I, chap. II, § 19.
[2] *Mémoires*. Livre I, chap. II, § 24.
[3] *Mémoires*. Livre I, chap. II, § 47. D'après Platon, il semblerait au contraire qu'Alcibiade resta fort attaché à Socrate, mais nous estimons que le *Banquet* n'a aucune valeur comme témoignage.

« Socrate, ainsi que Chérophon,... pour devenir vertueux et « pour s'acquitter de leurs devoirs envers leur famille, leurs « parents, leurs serviteurs, leurs amis, leur patrie, leurs « concitoyens ; or, jamais aucun d'eux... ne fit le mal et ne « fut accusé de le faire... »

Ainsi les deux hommes d'État ne cherchèrent à apprendre de Socrate qu'une *partie des choses* qu'on apprenait près de lui, car ils ne s'efforcèrent pas d'arriver à la tempérance [1]. « Je « pense, pour ma part, que si un Dieu leur eût donné à « choisir, ou de vivre jusqu'à la fin comme ils voyaient vivre « Socrate, ou de mourir, ils auraient préféré tous les deux « mourir. »

Xénophon prévoit une objection : la science n'est bonne que si elle est accompagnée de la tempérance; pourquoi Socrate n'a-t-il pas forcé Critias et Alcibiade à devenir tempérants ? Mais le maître donnait à ses disciples le modèle parfait de la vertu [2]. « Je sais que ces deux hommes... furent « sages tant qu'ils vécurent près de Socrate ;... ils pensaient « alors que le mieux était d'agir comme ils agissaient. » Le philosophe leur avait donc imposé la tempérance ; mais cette qualité n'est pas une science, dans le sens ordinaire du mot [3] ; elle peut s'acquérir par la fréquentation des hommes vertueux, par les exhortations ; le meilleur mode d'enseignement est la propagande par l'exemple [4]. Mais elle ne peut se maintenir sans un entraînement incessant.

[1] *Mémoires*. Livre I, chap. II, § 16.

[2] *Mémoires*. Livre I, chap. II, § 18.

[3] La langue française n'a pas de terme précis pour distinguer la science, proprement dite, qui se prouve, et les choses que l'on apprend cependant d'une manière méthodique sans que ce soient des sciences, parce qu'elles ne se basent point sur des principes absolus de démonstration.

[4] La même idée se retrouve chez les Franciscains, qui ont mis si fortement en pratique la tempérance et le renoncement ; ils se préoccupaient surtout de prêcher la pénitence par l'exemple.

Plus loin nous montrerons que Socrate juge les actions des hommes d'après leurs fins. N'y a-t-il pas à craindre que l'on tombe dans le plus complet arbitraire ? la morale semble devoir être ruinée par le sophisme de la pureté d'intention. On ne saurait échapper à ce danger si l'on appliquait le système socratique à l'homme ordinaire ; il en est autrement si l'on suppose que celui-ci est affranchi ; dans ce cas il n'y a aucune raison pour que l'agent ne choisisse pas le mieux en tous genres. L'homme tempérant et vraiment libre fait toujours le bien : dans cet être il n'y a plus de lutte entre des principes opposés ; la partie inférieure est complètement vaincue; et comment l'âme pourrait-elle être dirigée vers le mal ? Il n'existe plus aucune autre raison déterminante que l'action de l'Intellect divin.

Dans son argumentation, Socrate nous montre le régime des passions caractérisé par la recherche de ce qui semble le mieux, non pas au point de vue moral, mais au point de vue de l'être passionnel : ce sont les semblables qui agissent sur les semblables. L'homme débarrassé de toute excitation de ce genre, cherchera alors ce qui est le mieux au point de vue de l'être purement intellectuel : il obéira à la sollicitation de l'Intellect pur et fera le bien dès qu'il l'aura reconnu.

On voit donc comment se lient, d'une manière inséparable, les trois parties des thèses socratiques : affranchissement, finalité et déterminisme du bien. Si on oublie, un seul instant, un terme de cette triade, toute l'éthique du maître devient incohérente et absurde.

Un jour on demandait à Socrate[1] « s'il considérait ceux « qui savent ce qu'on doit faire et qui font néanmoins le « contraire, comme des hommes sages et tempérants. » Il

[1] *Mémoires*, Livre III, chapitre IX, § 4.

répondit qu'ils étaient dépourvus de sagesse et de tempérance [1].

M. Fouillée [2] regarde avec raison cette discussion comme ayant une grande importance et il s'appuie sur cette réponse de Socrate pour soutenir sa thèse sur la pure rationalité de la morale socratique.

Xénophon dit tout d'abord : « La sagesse ne se séparait « point, selon lui, de la *santé de l'âme* [3] ; mais celui qui, « connaissant le *beau* et le *bien*, le met en pratique et qui, « connaissant le mal, sait s'en garder, passait, à ses yeux, « pour un homme sage et *sain d'esprit* [4]. »

Socrate complète sa pensée en disant : « Car je crois que « tous les hommes choisissent, entre toutes les actions « possibles, celles qui doivent leur être les plus avanta« geuses. Je pense donc que ceux qui n'agissent pas avec « droiture, ne sont ni sages ni *sains d'esprit*. »

M. Fouillée ne comprend pas ce passage comme le font d'ordinaire les commentateurs ; le mot, que nous traduisons par *santé de l'âme*, signifierait d'après lui *sagesse pratique*. L'interprétation que nous adoptons et qui est celle du *Thesaurus* est confirmée par un passage qu'on lit un peu plus bas. Socrate dit que la sagesse est inconciliable avec la maladie de l'esprit [5], que les hommes sont bien près d'être insensés quand ils croient savoir ce qu'ils ignorent. Il ajoute que la déraison n'est pas identique à l'ignorance.

[1] ἀσόφους και ἀκρατεῖς.

[2] *Philosophie de Socrate*. Tome I, page 175.

[3] σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην.

[4] σοφὸν καὶ σώφρονα.

[5] μανία.

Pour bien entendre cette doctrine de Socrate, il ne faut pas perdre de vue la place où elle est exposée dans les *Mémoires*. Dans le chapitre précédent, le philosophe a expliqué à Aristippe que le beau et le bien se jugent par leurs fins. Au chapitre suivant il discute la théorie de la finalité dans les arts. La conclusion du chapitre IX est remarquable ; Socrate dit que les meilleurs médecins sont ceux qui exercent bien la médecine ; les meilleurs politiques ceux qui dirigent bien les affaires de l'État et « que de rien faire « de bien c'est n'être utile à personne ni cher aux Dieux. »

Nous voyons donc dans ce passage la confirmation de notre théorie sur la nécessité de tenir compte des trois éléments essentiels de l'éthique : l'affranchissement, la finalité et le déterminisme du bien. A notre avis, M. Fouillée, en ne s'arrêtant guère qu'à une seule partie de cette division dialectique, a méconnu la pensée de Socrate.

§ II

Moyen d'arriver à l'affranchissement. — Le renoncement. — Bonheur des renonçants. — Les règles monastiques. — Marc-Aurèle. — Le surnaturel éthique.

Xénophon interprète fidèlement la doctrine du maître, quand il dit que le principe de notre esclavage passionnel réside dans le corps. Cette manière de voir résultait de la théorie psychologique de Socrate. L'Intellect actif est toujours pur ; le vice et le mal ne peuvent trouver leurs causes que dans la partie mortelle et individuelle de l'homme.

Pour arriver à l'affranchissement il faudra donc dompter le corps. Le principe du renoncement se trouve ainsi justifié. Dans son entretien avec Antiphon, Socrate dit[1] : « Tu sem-

[1] *Mémoires*. Livre I, chapitre VI § 10.

« blés mettre le bonheur dans les délices et la magnificence ;
« pour moi, je crois que la divinité n'a besoin de rien et que,
« moins on a de besoins, plus on se rapproche d'elle ; et
« comme la divinité est la perfection même, ce qui se rap-
« proche de la divinité se rapproche le plus de la perfection. »

Le philosophe s'entraîne pour arriver à n'avoir plus de besoins. Il dit encore à Antiphon[1] : « Ignores-tu que des
« personnes faibles de corps deviennent, grâce à certains
« exercices, plus fortes que celles qui ne s'y sont pas exer-
« cées et capables de les supporter plus aisément ? Et ne
« crois-tu pas que moi, qui me suis exercé le corps à braver
« toutes les influences, je les supporte plus aisément que
« toi, qui ne t'y es point exercé ? »

Socrate était parvenu à résoudre complètement le problème de l'affranchissement[2]. « Il avait façonné son âme et son
« corps à un régime tel qu'en l'adoptant, sauf une interven-
« tion d'en haut, on serait sûr de vivre en toute confiance
« et en pleine sécurité. Il était si frugal, que je ne sais per-
« sonne qui ne pourrait travailler assez peu pour ne point
« gagner ce dont Socrate se contentait. »

Socrate soutenait que cette existence ascétique était une source de satisfactions ; il présentait, quelquefois, cette thèse sous une forme aussi paradoxale qu'Antisthène, prétendant qu'il était riche au milieu de sa misère cynique. Nous avons déjà rappelé le beau dialogue dans lequel le philosophe prouve à Aristippe que le renoncement est une loi royale[3]. N'est-ce pas déjà pour l'homme une grande satisfaction que de se voir élevé au plus haut degré de l'échelle humaine ?

L'homme affranchi se sent en état de remplir exactement

[1] *Mémoires*. Livre I, chapitre VI § 7.
[2] *Mémoires*. Livre I, chapitre III, § 5.
[3] Page 60.

tous ses devoirs. Socrate dit à Antiphon[1] : « Si je ne suis « pas esclave de mon ventre, du sommeil, de la lubricité, « penses-tu qu'il y en ait une cause plus puissante que « l'expérience des plaisirs plus doux, lesquels ne flattent « pas seulement à l'instant même, mais font espérer des « avantages continuels ? Tu sais que sans l'espoir du succès « on ne goûte aucune jouissance, tandis que si l'on peut « réussir dans l'agriculture, dans la navigation ou dans toute « autre profession que ce soit, on s'y livre avec autant de « joie que si l'on réussissait déjà ? Crois-tu, cependant, que « ce soit là un bonheur égal à celui que donne l'espoir de se « rendre meilleur soi-même et ses amis ?... S'il faut servir « ses amis ou sa patrie, qui donc en aura plus le loisir, de « celui qui vit comme je fais, ou de celui qui embrasse la « manière de vivre dont tu te glorifies ? »

Il soutenait que la tempérance procurait les plaisirs les plus variés et les plus intenses. Il disait à Euthydème[2] : « L'intempérance ne nous permettant pas d'endurer la faim, « la soif, les désirs amoureux, l'insomnie, qui nous font seuls « trouver du charme à manger, à boire, à aimer, à nous repo- « ser, à dormir, besoins qui par l'attente et la privation ne « font qu'augmenter le plaisir ; l'intempérance, dis-je, nous « empêche d'éprouver une véritable douceur à satisfaire ces « appétits nécessaires et continuels. La tempérance, au « contraire, seule capable de nous faire endurer les priva- « tions, est aussi la seule qui nous permette de jouir encore « par la mémoire des plaisirs dont nous avons parlé. »

Il se contentait d'une nourriture grossière qu'il trouvait

[1] *Mémoires*. Livre I, chapitre VI, § 8.

[2] *Mémoires*. Livre IV, chapitre V, § 9. Cette théorie psychologique du plaisir, qui n'arrive à se constituer à l'état positif que par la privation, est bien remarquable. Les sensations vagues et presque purement organiques de la vie générale se transforment en plaisirs *définis* pour l'homme tempérant.

excellente parce que la faim en faisait le principal assaisonnement; toute boisson lui était agréable, parce qu'il ne buvait pas sans soif [1].

Nous avons déjà dit, à propos de l'amour, que Socrate regardait comme indifférents les plaisirs du corps ; lorsque le besoin matériel était trop intense, il ne voyait pas d'inconvénient à lui donner satisfaction, pourvu que l'âme y participât le moins possible [2].

Platon ne pouvait manquer de défigurer le caractère de Socrate ; il veut nous faire croire que son maître est arrivé à être supérieur à toutes les nécessités corporelles ; dans le *Banquet*, il nous apprend que le philosophe pouvait, sans perdre la raison et sans éprouver de fatigues, boire plus que les plus intrépides ivrognes d'Athènes.

La doctrine de Socrate inspira les Stoïciens. M. Fouillée résume très bien leurs principes [3] : « Nécessité de détruire « en soi toute sensibilité, toute passion, même celles qui « paraissent les plus généreuses... Soyons donc indifférents « à tout ce qui n'est pas notre sagesse et retirons-nous à « part de l'humanité, de la patrie, de la famille, dans la « tranquille jouissance de notre vertu solitaire. »

Un pareil système conduit, tout droit, à la négation de toute morale ; en général, ces philosophes étaient de savants et profonds hypocrites [4]. On ne peut songer à ces faux sages, sans se rappeler ces paroles d'Orgon, le parfait janséniste :

« Qui suit bien ses leçons, goûte une paix profonde
« Et comme du fumier regarde tout le monde. »

Toutefois Socrate ne croyait point que l'on dût pratiquer la

[1] *Mémoires*. Livre I, chapitres III et VI, § 5.

[2] *Mémoires*. Livre I, chapitre III, § 14. Page 88.

[3] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 278.

[4] Nous ne prétendons pas soutenir que le Portique n'ait produit que des hypocrites, mais nous estimons qu'en général les doctrines stoïciennes ont eu peu d'influence pratique.

tempérance pour le *plaisir* qu'elle procure. L'homme est fait pour l'action et il doit accomplir sa destinée suivant la loi rationnelle[1].

Il nous semble que les fondateurs des ordres monastiques se sont, bien souvent, inspirés d'idées assez voisines de celles de Socrate. Comme lui, ils ont voulu affranchir les âmes en domptant le corps et ils se sont efforcés de détruire toutes les impulsions sensuelles.

Dans les monastères on n'arrive à l'affranchissement que par les longues épreuves du noviciat; mais cela ne suffit pas; l'entraînement continue toute la vie. Les exercices de piété, les mortifications, les privations de sommeil et de nourriture, les jeûnes prolongés sont des pratiques reconnues indispensables pour maintenir le moine dans l'état d'affranchissement. L'expérience a montré que le moindre relâchement dans cette discipline rigoureuse suffit pour faire perdre les résultats acquis.

Si dans un couvent il est déjà si difficile d'arriver à réaliser, à peu près complètement, l'affranchissement, que serait-ce donc au milieu de la société? On ne peut pas supposer la terre peuplée uniquement de Franciscains.

La morale socratique repose donc sur une hypothèse irréalisable[2] : elle suppose que tous les hommes peuvent arriver à l'affranchissement et nous trouvons, au contraire, que ce ne peut être que le privilège d'une infime minorité, vivant en dehors des conditions économiques de l'humanité.

C'est donc avec raison qu'Aristote reproche à Socrate de

[1] Marc-Aurèle ne cesse de s'exciter à l'action. Il faut remplir sa fonction d'homme; les animaux ne suivent-ils pas la loi d'activité que leur impose la nature? Il se reproche de rester toujours en deçà de ce qui est possible (*Pensées*. Livre V, § 1). Il appelle *déserteurs* ceux qui abandonnent le poste qui leur est dévolu dans le monde.

[2] L'homme sur lequel raisonne Socrate est un homme théorique, comme celui pour lequel les philosophes grecs composaient leurs constitutions.

n'avoir pas tenu compte des principes d'action qui sont en nous et d'avoir prétendu les effacer.

Si les Stoïciens se sont beaucoup inspirés de Socrate, Marc-Aurèle a été certainement de tous les anciens philosophes celui qui est resté le plus fidèle aux principes du maître. Il développe souvent les idées juridiques qui jouent un si grand rôle dans le socratisme, comme nous le verrons un peu plus bas. Tous les hommes sont concitoyens parce qu'ils sont soumis à une même loi [1] ; il parle du monde comme d'une patrie [2] : « Un personnage a dit: Bien-aimée cité de Cécrops! « Mais toi ne peux-tu pas dire : O bien-aimée cité de « Jupiter ! »

Il pose des principes qui réduisent l'individu à peu de chose ; il faut regarder les événements comme n'ayant de valeur que par rapport à l'ensemble [3], agir comme un citoyen qui ne s'occuperait que d'être utile à ses compatriotes et accepterait avec joie ce que lui accorderait l'État [4].

L'erreur de la théorie socratique apparaît au grand jour dans la vie et dans l'œuvre de Marc-Aurèle : l'homme manque d'énergie virile, là où il devrait en montrer, et le philosophe, en dépit de ses maximes, est tout pétri de l'égoïsme stoïcien.

M. Renan a écrit sur Marc-Aurèle des pages vraiment merveilleuses ; mais le grand écrivain nous semble avoir trop cédé à la sympathie que lui inspire le martyre intérieur de l'infortuné souverain. Il reconnaît que l'armée perdit de sa vigueur et de sa discipline, que Marc-Aurèle faisait la guerre sans conviction, « qu'il prêchait *naïvement* la raison « et la justice [5] » aux hordes sauvages de Germanie. Somme

[1] *Pensées*. Livre IV, § 4.
[2] *Pensées*. Livre IV, § 23.
[3] *Pensées*. Livre V, § 22.
[4] *Pensées*. Livre X, § 6.
[5] *Marc-Aurèle*, page 256.

toute, il fut un empereur médiocre et ne comprit pas que les Césars n'avaient de raison d'être que par la guerre et pour la guerre. Le premier devoir du souverain est de sacrifier sa personne à la *Raison d'État ;* c'est pour cela que nos princes de Bourbon, qui rarement eurent du génie, furent les plus grands rois de l'Europe moderne[1].

Que dire de sa faiblesse pour L. Verus, pour Faustine ? Admettons, avec M. Renan, que l'impératrice ait été calomniée, il n'en est pas moins vrai que Marc-Aurèle fut très coupable de ne pas savoir imposer à sa femme le respect de sa dignité. Enfin, l'éducation de Commode est une tache pour un homme de sa valeur. L'enfant n'était peut-être pas foncièrement mauvais, mais il fut élevé en dépit du bon sens[2].

Nous ne croyons pas que l'empereur se soit montré « le « Romain accompli avec ses traditions et ses préjugés[3] ». S'il l'avait été, il aurait corrigé les vices de Commode ou il l'aurait chassé de sa famille. M. Renan plaide vainement les circonstances atténuantes ; Marc-Aurèle commit un crime abominable en laissant le pouvoir à ce monstre, crime d'autant moins excusable que le droit impérial ne l'y obligeait point.

Quant à la philosophie du livre des *Pensées*, elle nous paraît avoir été beaucoup trop vantée. L'auteur ne s'occupe que de lui-même ; il cherche à s'isoler, à se rendre indifférent au reste du monde. Il y avait encore dans Marc-Aurèle un reste de virilité romaine, mais il s'applique à lutter contre les

[1] C'est un point que M. Taine a élucidé d'une manière remarquable, notamment dans son étude sur Napoléon Ier.

[2] M. Renan (*Marc-Aurèle*, page 472), dit que l'empereur ne négligea rien pour l'éducation de Commode, que « les meilleurs philosophes dissertaient devant « l'adolescent. » Ce n'était pas un moyen bien choisi pour lui faire aimer la vertu, car le même auteur nous a donné des marchands de sagesse un portrait peu flatté : « Ces pédants jouissaient, dans le monde des Antonins, d'une faveur et « d'une importance peut-être exagérées. » (page 53).

[3] *Marc-Aurèle*, page 491.

révoltes de son âme, il se remémore les maximes des maîtres pour se prouver qu'il faut se résigner.

M. Renan a parfaitement reconnu ce qu'a d'artificiel cette doctrine de l'empereur[1]. « Ce calme qui ne se dément jamais, « on sent qu'il est obtenu par un immense effort... Pour se « tenir toujours sur le sommet glacé du stoïcisme, il lui « fallut faire de cruelles violences à la nature et en retran- « cher plus d'une noble partie... Parfois il en résulte quelque « chose d'âpre et de triste ; la lecture de Marc-Aurèle fortifie, « mais ne console pas ; elle laisse dans l'âme un vide délicieux « et cruel, qu'on n'échangerait pas contre la pleine satis- « faction. »

M. Renan ne nous semble pas avoir dégagé le principe vicieux de la philosophie de Marc-Aurèle ; ce principe est socratique, mais le vieux maître n'avait pu en reconnaître les conséquences. M. Renan rapproche l'humilité de l'empereur de celle des ascètes chrétiens ; mais ceux-ci n'avaient pas une grande charge politique à remplir ; leur situation sociale permettait leur isolement ; enfin l'effroi du jugement divin motivait leurs pénitences. Marc-Aurèle se trouvait dans de tout autres conditions.

Ce dialogue perpétuel de l'empereur avec lui-même serait chose bien fatigante, si l'on n'arrivait à partager les souffrances de l'auteur. L'infortuné philosophe creuse, avec ardeur, le problème moral, mais rien ne le satisfait ; il est dévoré par le doute ; il lutte contre le scepticisme de son esprit et non contre les entraînements des passions. Cette guerre est bien plus intéressante pour le moraliste que celle des saints contre les tentations du monde.

A ce point de vue, le livre des *Pensées* est unique ; il sera toujours goûté par les savants ; mais nous ne pensons pas que ce soit une œuvre ayant de la valeur pour l'enseignement ;

[1] *Marc-Aurèle*, page 270.

cette lecture non-seulement ne console pas, mais elle ne fortifie pas. Ce livre est admirable, parce qu'il a été écrit avec bonne foi ; mais nous le trouvons cruel et pénible, parce que l'analyse psychologique est si parfaite que toute cette crise morale se répercute dans l'âme du lecteur.

Nous ne saurions souscrire au jugement de M. Renan : « Véritable Évangile éternel, le livre des *Pensées* ne vieillira « jamais ; car il n'affirme aucun dogme... Le surnaturel n'est « dans les *Pensées* qu'une petite tache insignifiante, qui « n'atteint pas la merveilleuse beauté du fond. La science « pourrait détruire Dieu et l'âme, que le livre des *Pensées* « resterait encore jeune de vie et de vérité. »

M. Renan n'est choqué que des idées de l'auteur sur le surnaturel dans la conception cosmologique du monde ; il ne semble pas remarquer que la théorie socratique, à laquelle se rattache Marc-Aurèle, est anti-scientifique, au plus haut degré. Les critiques modernes sont blessés quand on leur parle de miracles, c'est-à-dire de faits matériels, qui sont, ou qui semblent, contraires aux lois générales ; mais ce n'est là qu'un côté du surnaturel et c'est, peut-être, le moins important.

Le surnaturel a sa base dans la théorie de l'homme ; Socrate a rendu un immense service à la philosophie en montrant que, si l'homme n'est pas la mesure de toutes choses, dans le sens que donnait Protagoras à cette formule, l'homme est, tout au moins, le centre de toute la métaphysique. Nous pensons que l'on peut dire qu'une religion est *un ensemble de dogmes, acceptés par la foi populaire, définissant le rôle surnaturel de l'homme dans le monde.*

La conception socratique est bien surnaturelle, car personne n'osera soutenir que les théories de l'affranchissement et du déterminisme moral soient susceptibles d'être conciliées avec la véritable nature de l'homme, telle que l'expérience la révèle et telle que la science la définit.

Lorsque de pareilles conceptions *nouménales* sont transportées dans la réalité *phénoménale*, comme l'ont fait Socrate et Marc-Aurèle, on ne peut s'empêcher de trouver que leur doctrine est basée sur l'hypothèse surnaturelle la plus étrange et la plus dure à faire accepter.

Le livre des *Pensées* a pour nous une valeur inappréciable, parce qu'il nous permet de comprendre ce que produisent les thèses socratiques. Le maître était un homme exceptionnel, vivant dans une situation modeste. Nous ne connaissons que son enseignement et nous n'avons pas sa confession : peut-être, d'ailleurs, ne réfléchissait-il guère sur son état intérieur, étant tout absorbé par l'enthousiasme doctrinal.

La vie de Marc-Aurèle nous semble être, en dernière analyse, la meilleure expérience qui existe de l'application du socratisme; elle prouve, d'une manière péremptoire, que la doctrine du maître était profondément vicieuse.

§ III.

Confusion de la morale et du droit. — La morale de Socrate est juridique. — Principe utilitaire. — La prudence. — Le culte.

Les anciens distinguaient difficilement la morale et le droit ; la séparation des pouvoirs a vulgarisé cette différence : à l'Église la morale, à l'État le droit.

Suivant Socrate, l'homme juste est celui qui obéit aux lois de son pays. Dans l'entretien avec Euthydème, le maître rappelle cet oracle de la Pythie[1] : « Suis la loi de ton pays. » Nous avons déjà rappelé que Xénophon[2] s'appuyait sur la révélation de Delphes pour soutenir que Socrate avait été

[1] *Mémoires*. Livre IV, chap. III, § 16.

[2] *Mémoires*. Livre I, chap. III, § 1. Page 109.

pieux; il avait, comme le commandait le Dieu, toujours agi suivant les lois athéniennes.

Xénophon prétend que son maître se montra toujours respectueux des lois, jusqu'à la superstition. Accusé, il refusa de capter la faveur des juges, comme on le faisait ordinairement : il ne voulait pas violer la loi, qui interdisait ces sollicitations[1].

Il y a peut-être un peu d'exagération dans le récit du disciple ; cependant ce respect religieux de la loi semble bien dans le caractère de Socrate.

Xénophon nous a conservé un curieux entretien de son maître avec le fameux Hippias. On y trouve une théorie célèbre sur les lois non écrites ; mais le philosophe n'entend point par là des lois morales, dans le sens moderne du mot : ce sont des règles juridiques, révélées par la divinité, que l'homme découvre par l'étude de l'ordre dans le monde. Hippias reconnaît comme divine la loi du respect filial : elle est universelle, mais il n'admet pas celle qui interdit la promiscuité des parents et des enfants. « J'en vois certains « qui la transgressent. »

Socrate répond que cette loi est parfaitement certaine, parce qu'elle a une sanction pénale[2]. « Et quelle est donc, « demande Hippias, la punition que ne peuvent éluder les « parents qui vivent en promiscuité avec leurs enfants... ? » — « La plus grande de toutes..., car, qu'y a-t-il de plus triste « pour les hommes qui procréent des enfants que d'en avoir « de mal conformés ? » La différence d'âge produit ce vice dans la génération.

La loi divine ordonne aussi la reconnaissance envers les bienfaiteurs[3]. « Eh bien ! ceux qui la transgressent n'en por-

[1] *Mémoires*. Livre IV, chap. IV, § 4.
[2] *Mémoires*. Livre IV, chapitre IV, § 22.
[3] *Mémoires*. Livre IV, chapitre IV, § 24.

« tent-ils pas la peine, abandonnés qu'ils sont de bons amis « et forcés de courir après des gens qui les détestent ? »

Socrate, voulant prouver à son fils Lamproclès qu'il doit respecter sa mère, établit une théorie de la famille fondée sur le droit civil. Il est nécessaire de procréer de beaux enfants[1] : « L'époux nourrit donc avec lui celle qui l'aide à devenir « père. » Il montre que, dans la vie, il est nécessaire de se rendre des services réciproques. « Quoi donc? tu es prêt à « avoir des attentions pour tous ces étrangers, et ta mère, qui « te chérit plus que personne ne t'aime, tu ne crois pas lui « devoir des égards? » La valeur de l'obligation est amplement démontrée, d'ailleurs, par la loi qui frappe de déchéance les enfants insoumis. « Tu prieras les Dieux de te pardonner... « dans la crainte qu'ils ne... te refusent leurs bienfaits ; et « pour les hommes, tu prendras garde aussi, qu'instruits de « ton manque de respect pour tes parents, ils... ne te laissent « privés d'amis. »

C'est à des considérations utilitaires que Socrate emprunte ses arguments pour réconcilier deux frères, Chérécrate et Chéréphon[2]. « Maintenant vous êtes dans la situation où se « trouveraient deux mains, que Dieu a faites pour s'aider « mutuellement, si elles oubliaient cette destination pour se « faire obstacle... Ne serait-ce pas le comble de l'ignorance « et de la folie de tourner à notre dommage ce qui a été fait « pour notre utilité? Eh bien? il me semble que Dieu, en « créant deux frères, avait en vue leur utilité réciproque, « plus encore que celles des mains, des pieds, des yeux et du « reste, dont il a donné à l'homme le couple fraternel. »

Ainsi pas de *morale* proprement dite : toutes les règles

[1] *Mémoires*. Livre II, chap. II, §§ 5, 13, 14.

[2] *Mémoires*. Livre II, chap. III, § 18. Dans tous ces cas il s'agit évidemment de déterminer ce qui a lieu en général. Socrate ne s'arrête pas comme Hippias aux exceptions, qui ne sont pas susceptibles de science suivant lui.

sont juridiques : elles ne portent pas leur certitude en elles-mêmes ; elles ne se démontrent que par les conséquences et surtout par l'existence d'une sanction révélée par l'observation[1].

Nous avons déjà signalé la faiblesse de cet enseignement moral : pour combattre l'ignominie des mœurs thébaines, Socrate arguait surtout de l'opprobre qui s'attachait à ces usages dans Athènes. N'ayant pas de principes éthiques, le philosophe est obligé de s'abandonner au probabilisme.

Mais les lois écrites sont-elles mieux sauvegardées ? quelle est leur raison d'être ? Il dit à Hippias[2] : « Crois-tu que les « Dieux établissent des lois justes ou qu'ils puissent en éta- « blir de contraires à la justice ? » — « Non, par Jupiter, « car personne ne pourrait établir des lois justes si un Dieu « ne le faisait pas. » — « Donc, Hippias, les Dieux eux- « mêmes veulent que ce qui est juste soit la même chose « que ce qui est légal. »

Il entrait dans le plan de Xénophon de montrer son maître très respectueux des lois, mais il en dit assez pour qu'on saisisse facilement sa pensée. Les décisions de l'assemblée ne peuvent être justes que par leur conformité avec la loi naturelle. Nous sommes pleinement d'accord avec M. Fouillée sur ce point : le savant professeur a bien reconnu que, suivant Socrate, formuler la loi c'est découvrir la vérité.

Le souverain doit donc opérer par la voie dialectique ; de même que Socrate découvrait et énonçait les lois non écrites,

[1] C'est à tort, selon nous, que M. Fouillée soutient que Socrate a conçu la loi sans la sanction ; au point de vue juridique, cette séparation est impossible. (*Philosophie de Socrate*. Tome II, page 152.) M. Fouillée ajoute : « La plupart « des religions positives tendent à faire reposer la morale sur la sanction divine... « Ainsi Socrate semble le véritable père de ce qu'on appelle aujourd'hui *la morale « indépendante*, du moins dans ce que cette doctrine a de vrai et d'acceptable. » Nous doutons que ce soit faire un grand éloge de Socrate : tout ce que nous connaissons de cette *morale* est, en effet, parfaitement nul.

[2] *Mémoires*. Livre IV, chapitre IV, § 25.

le chef de l'État doit rechercher, par une méthode philosophique, et énoncer celles de ces lois naturelles et divines qui exigent une sanction pénale et humaine, dont l'effet plus immédiat et plus palpable frappe davantage les esprits grossiers.

Ainsi, d'une part, la morale devient juridique et le droit est l'expression de la vérité : mais qui dira cette vérité ? Nous arrivons à n'avoir plus de certitude en morale et le principe de légitimité disparaît du droit.

Aristophane a plaisamment ridiculisé la recherche de ces prétendues lois naturelles dans les *Nuées*. Phidippide prouve à son père, par l'exemple des animaux, que les vieilles lois familiales n'ont pas le sens commun.

Le principe juridique de Socrate l'a conduit à s'arrêter souvent aux considérations utilitaires. Les codes ne règlent que des intérêts : le législateur cherche à formuler des lois qui donnent les meilleurs résultats *en moyenne*. La morale ne s'occupe ni de l'utilité individuelle ni de l'avantage moyen[1].

Dans un entretien avec Euthydème[2], Socrate expose très bien que les choses n'ont pas à ses yeux une valeur morale propre. Il classe d'abord les actions en justes et injustes et amène son disciple à reconnaître que, dans certains cas, une chose injuste peut devenir juste.

« Eh bien! reprit Socrate, si un général, qui voit son armée « découragée, lui annonce, *faussement*, que les alliés s'ap- « prochent et que, *par ce mensonge*, il rende le courage à

[1] Il faut toutefois remarquer la différence qui existe entre le point de vue socratique et celui des utilitaires. Ceux-ci voient dans la considération de l'utilité un motif déterminant pour l'agent. Socrate, se plaçant au point de vue juridique, dit que la *science du droit* a pour objet de reconnaître ce qui est le mieux ordonné et par suite le plus utile aux hommes. L'utilité résulte de l'ordre, en vertu du principe téléologique de la nature. L'acte doit être fait alors même qu'il serait contraire à l'utilité de l'agent.

[2] *Mémoires*. Livre IV, chap. II, § 17.

« ses soldats, de quel côté placerons-nous cette tromperie ? »
« — « A mon avis, ce sera du côté de la justice. » — « Tu dis « donc qu'on n'est pas tenu à une entière droiture envers ses « amis ? » — « Non, par Jupiter, et je rétracte ce que j'ai dit, « si toutefois cela m'est permis. » — « Mieux vaut cette per- « mission, reprit Socrate, qu'une classification défectueuse. »

Il nous est donc impossible, en présence d'une doctrine si nette, d'admettre, avec M. Fouillée, que Socrate posait le principe du souverain bien, dans lequel il identifiait le bien et l'utile. Le savant professeur nous semble avoir fait un usage un peu abusif du dialogue avec Critobule sur l'amitié.

Critobule dit qu'il ne peut y avoir évidemment d'amitié entre gens qui détestent le bien, ni entre les bons et les méchants[1]. « Mais si les hommes même qui pratiquent la « vertu se divisent pour les premières places de la cité, si la « jalousie les entraîne à une haine réciproque, où trouver » des amis ?... » Socrate répond que les hommes ont naturellement en eux le principe de l'amitié, parce qu'ils ont besoin de leur mutuel appui ; « mais ils ont aussi le senti- « ment de l'inimitié, car, *jugeant les mêmes choses bonnes* « *et agréables* [2], ils se les disputent et, divisés d'opinion, ils « se combattent entre eux [3] ; la guerre naît de la dispute et « de la colère, la malveillance des désirs ambitieux, la haine « de la jalousie. » Cependant l'amitié unit les cœurs vertueux (pulchri bonique studiosos) ; « c'est que, grâce à la vertu, ils « aiment mieux posséder sans agitation une fortune modérée « que de dominer sur tout par la guerre ; ils ne prennent des

[1] *Mémoires*. Livre II, chapitre VI, § 20.

[2] αὐτὰ καλὰ καὶ ἡδέα νομίζοντες ὑπὲρ τούτων μάχονται

[3] L'édition Didot traduit ainsi : « quum eadem bona et jucunda putent, de iis « dimicant et dissetientes sibi adversantur. »

« richesses que leur part légitime ; » ils terminent leurs différends par des concessions mutuelles et partagent avec leurs amis de manière à ôter tout prétexte à l'envie.

L'interprétation de M. Fouillée est[1] inadmissible ; il dit que Socrate met la source de la discorde dans la confusion du bien et de l'agréable. Le contexte montre qu'il ne s'agit pas de cela du tout et que l'origine de l'inimitié réside dans la compétition des mêmes choses, désirées avec une égale ardeur par plusieurs personnes. La vertu permet l'amitié parce qu'elle suppose la tempérance et que les tempérants ne sont pas esclaves de leurs désirs.

L'idée de la tempérance domine si bien la pensée de Socrate qu'il dit à Critobule : « Possunt... *formosorum* amoribus « delectati se coercere, ut non offendant eos quos non con- « venit. » Cette phrase ne manquait pas d'à-propos, car on sait que ce disciple était très passionné ; il n'était pas inutile de lui rappeler que l'amitié ne doit pas dégénérer en amour contre nature[2].

Si la traduction de M. Fouillée était exacte, on devrait retrouver dans le reste du dialogue, qui est fort long, quelques allusions à cette confusion; on n'en trouve aucune, mais il n'est question que de la modération dans les désirs[3].

Le fameux principe « *Connais-toi, toi-même* », n'a pas toujours été bien compris. Socrate dit à Euthydème[4] :

[1] *Philosophie de Socrate*. Tome I, page 154. Voir ce que nous disons plus loin sur l'expression *beau et bon*.

[2] Socrate rappelle un peu plus bas (§ 31) que les marins fuient Scylla, qui jette la main sur eux, et se laissent séduire par les Sirènes qui ne les touchent pas. « Jamais tu ne mettras bouche contre bouche. » — « Sois tranquille, je ne « presserai plus mes lèvres sur les lèvres de quelqu'un, s'il n'est beau. » — « Te « voilà de suite, Critobule, faisant le contraire de ce qu'il faut... »

[3] Socrate explique à Critobule que pour avoir des amis, il faut d'abord qu'il devienne vertueux, et il avancera en vertu par l'étude et l'exercice. Le jeune homme reconnaît que Socrate a raison (§ 39).

[4] *Mémoires*. Livre IV, chap. II, § 26.

« N'est-il pas évident que la connaissance de soi-même est « pour l'homme la source d'une infinité de biens?... Car ceux « qui se connaissent savent ce qui leur est utile, ils distin- « guent ce qu'ils peuvent faire de ce qu'ils ne peuvent pas; « or, en faisant ce dont ils sont capables, ils se procurent le « nécessaire et vivent heureux...; enfin, comme ils sont plus « capables de juger les autres hommes, ils peuvent, grâce au « parti qu'ils en tirent, se procurer de grands biens et s'épar- « gner de grands maux... Tu peux voir aussi que les États « qui ne connaissent pas leurs forces, font la guerre à des « États plus puissants, les uns sont renversés et les autres « échangent leur liberté pour l'esclavage. »

Au premier abord ces doctrines ressemblent beaucoup à celles que l'école utilitaire moderne propose, mais elles en diffèrent cependant par le principe sous-entendu de l'affranchissement. Socrate se trouve embarrassé dans un problème absolument insoluble. D'une part, il prétend légiférer scientifiquement pour des êtres purs, qui n'existent pas dans la nature, et, d'autre part, il est obligé d'avoir recours à l'observation et à la phénoménologie pour poser s es règles juridiques. Tous les essais du droit absolu présentent les mêmes défauts; Kant n'a pas été plus heureux que Socrate quand il a tiré des idées du XVIIIe siècle ses prétendus principes métaphysiques du droit.

Les raisonnements de Socrate ne sont pas sans valeur pratique, parce que, par une heureuse inconséquence, il était amené à donner des règles pragmatiques fort utiles. L'esprit des Grecs était éloigné des exagérations purement théoriques. Aristote se place, presque toujours, sur un terrain moyen entre les doctrines extrêmes. Il fait comme Socrate, il observe et il détermine plutôt des règles de prudence que des règles purement morales; mais il nous semble inférieur au vieux maître, parce qu'il ne paraît pas avoir eu une idée aussi élevée que lui de la grandeur *théorique* et idéale de l'homme.

La doctrine de la finalité juridique nous permet de bien comprendre une expression qui revient souvent dans Xénophon. Le disciple parle fréquemment des choses belles et bonnes et, sans aucun doute, cette formule vient de Socrate. Nous dirons plus bas quelle influence considérable exercent sur l'esprit du maître les considérations esthétiques. La belle œuvre d'art est celle qui a de belles formes et une bonne fin. De même, en morale, une chose doit être suivant la raison et avoir une fin juridiquement avantageuse. Dans ce cas elle est parfaite, elle est belle et bonne.

Cette formule appartient à la qualification dialectique des genres ; le vulgaire parle d'actions justes et vertueuses, mais ces choses sont belles et bonnes[1], c'est en raison de cette identification que le sage est juste et vertueux, parce qu'il sait distinguer le *beau-bien* et qu'il est en état d'en subir l'influence déterminatrice.

Dans le dialogue avec Critobule sur l'origine de l'amitié et de l'inimitié, Socrate oppose ceux qui désirent le *beau et l'agréable*, à ceux qui recherchent le *beau et le bien*[2]. Cette distinction a une grande importance dans sa théorie ; les premiers ne s'occupent que de la fin prochaine et propre à leur personne ; il est tout naturel qu'ils se disputent la chose qui leur paraît désirable, dès qu'ils en arrivent tous les deux à porter le même jugement sur cette chose. Quant aux vrais philosophes, ils raisonnent tout autrement et la tempérance les met au-dessus de ces querelles, comme nous l'avons expliqué plus haut.

Cette expression appliquée aux personnes a souvent embarrassé les commentateurs. On s'est demandé si on devait entendre le mot *beau* dans le sens littéral : c'est notre avis. Si on n'admet pas cette manière de voir on ne peut comprendre le

[1] *Mémoires.* Livre III, chapitre IX, § 5.
[2] *Mémoires.* Livre II, chapitre VI, §§ 21-22.

passage du *Banquet*[1] où Critobule vante sa beauté : « Si je « ne suis pas *beau*, comme je le pense, vous méritez de passer « pour des imposteurs, car... vous jurez tous que je suis *beau* « et je vous crois, parce que je vous regarde comme des gens « *beaux et bons*. »

Dans l'*Économique* ce mot est également pris dans le même sens. Socrate dit qu'il a cherché à savoir quelles étaient les qualités des hommes *beaux et bons*[2]; pour cela il abordait toutes les personnes belles et cherchait à analyser leurs sentiments. « Je crus découvrir que beaucoup, sous de belles « formes, avaient des âmes dépravées. » Rebuté dans ses recherches, il s'adressa à Ischomachus que l'on appelait beau et bon et chercha à lier connaissance avec lui. Après être entré en conversation avec ce nouveau personnage, il lui demanda comment il pouvait mériter la qualification de beau et de bon[3] ; « car tu ne vis pas renfermé chez toi, et tu n'as « point la complexion d'une vie sédentaire. » Socrate est étonné qu'un homme, connu par sa beauté, ne paraisse pas beaucoup s'en soucier et vive de la vie des champs.

Le principe téléologique de Socrate apparaît ici très nettement. L'homme est considéré comme une œuvre d'art combinée par la divinité. Cette œuvre peut être simplement *belle*, et nous verrons que Socrate condamne les statuaires qui ne s'occupent que des belles formes : ils n'ont exécuté que la moitié de leur tâche ; il faut aussi qu'ils fassent une œuvre morale. L'homme beau et bon constitue une œuvre parfaite de la divinité, puisqu'elle renferme à la fois une âme pure et un corps conformé suivant les meilleures règles de l'art.

[1] *Banquet*, chapitre IV, § 10.

[2] *Économique*. Chapitre VI, § 14. On pourrait conclure de ce passage que l'expression *beau et bon* était courante à Athènes ; nous pensons qu'elle n'a pris un sens précis que dans l'école socratique. Le Socrate de l'*Économique* est fictif, comme celui des dialogues platoniciens.

[3] *Économique*, chapitre VII, § 2.

Socrate portait dans toutes ses recherches ses principes de *finalité générale*. Il s'élève contre l'ancienne notion religieuse, d'après laquelle le culte avait pour objet une faveur particulière. Il trouve absurde de demander aux Dieux d'accorder à l'homme pieux un avantage en raison de son offrande. Ce trafic de profits, qui caractérise le culte formaliste, lui paraissait indigne du philosophe[1]. « Les Dieux « agiraient mal s'ils acceptaient avec plus de plaisir les « grandes offrandes que les petites ; car souvent les dons des « méchants leur agréeraient plus que ceux des bons. » Nous avons déjà dit qu'il ne demandait aux Dieux que leur bénédiction sans rien préciser sur les bienfaits particuliers[2].

Le dialogue d'*Eutyphron* est consacré à détruire l'ancienne conception du culte. M. Fouillée a très bien analysé cette œuvre dans laquelle le maître combat le principe du « trafic entre les Dieux et les hommes. » Il conclut[3] : « La « sainteté ne peut être ce qui est *utile* aux Dieux ; elle « n'est pas davantage... ce qui est *agréable* aux Dieux ; sa « nature reste encore à expliquer et le devin Eutyphron est « convaincu d'ignorance... C'est qu'il lui manque l'idée fon- « damentale à laquelle Socrate rattachait toute piété comme « toute justice, l'idée générale du bien. » Nous ne différons avec M. Fouillée que sur un point : nous ne croyons pas que le maître ramenât tout à *l'idée du bien*, mais à la découverte des meilleures fins.

Le *Second Alcibiade* est sûrement un dialogue apocryphe, mais il est tout plein de la tradition socratique. Nous le considérons comme très important et nous partageons pleinement l'admiration de M. Fouillée pour cette œuvre[4].

[1] *Mémoires*. Livre I, chapitre III, § 3.
[2] Page 133.
[3] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 250.
[4] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 244.

Socrate raconte que l'oracle d'Ammon fit savoir aux Athéniens qu'il préférait la prière des Spartiates à la leur, parce que ceux-ci demandaient seulement l'honnête et l'utile, tandis que les Athéniens, de même, d'ailleurs, que les autres Grecs, sollicitaient tout ce que leur suggéraient leurs passions[1]. Il faut donc beaucoup de précaution dans la prière. Que de fois les hommes ne demandent-ils pas des choses qui leur seront nuisibles?

Pour bien prier, il faut que l'âme soit pure ; Alcibiade n'est pas en état d'adresser aux Dieux une bonne prière, du genre de celle des Lacédémoniens; son cœur n'est pas encore assez affranchi; il faut qu'il attende, qu'il apprenne d'abord quelle conduite il doit tenir envers les hommes et envers les Dieux, que le nuage qui couvre ses yeux soit dissipé, comme celui qui aveuglait Diomède. Ainsi l'affranchissement n'est pas moins nécessaire pour la prière que pour la pratique de la justice.

La conception *juridique* de la prière était nécessaire pour permettre la croyance à la Providence. La marche du monde ne peut être régulière que si le général l'emporte sur le particulier. Dans l'esprit de Socrate, l'effet *individuel* de la prière était tout intérieur : les Dieux peuvent accorder aux hommes, qui les en sollicitent, l'affranchissement et une plus large participation à l'Intellect divin[2].

On aurait pu objecter à Socrate que son système n'excluait pas, d'une manière absolue, l'exception, que sa Providence était encore trop anthropomorphique ; mais, à son époque, la science n'était pas assez avancée pour qu'on pût se préoccuper de ces difficultés.

[1] Marc-Aurèle dit (*Pensées*. Livre V § 7) qu'il faut prier simplement et noblement, sans préoccupation individuelle, ou ne pas prier du tout. Il reste ainsi fidèle à la pensée de Socrate.

[2] Voir plus haut, page 133.

DEUXIÈME APPENDICE

LA THÉORIE DES CAUSES

§ I

Les anciens problèmes scientifiques. — La Providence. — La cause formelle. — Exagération du rôle des causes formelles.

Le problème scientifique n'était point posé du temps de Socrate comme il l'est aujourd'hui. La question cosmogonique avait, pour les Ioniens, une importance qu'elle n'a plus de nos jours. Ces philosophes travaillaient à remplacer l'ancienne mythologie, mais ils ne pouvaient se débarrasser de la conception anthropomorphique. Nous devons nous montrer d'autant plus indulgents pour leurs erreurs que pareilles préoccupations se retrouvent encore aujourd'hui dans le monde savant. Beaucoup de modernes se croient obligés de substituer une genèse scientifique à l'antique récit du Pentateuque. Darwin n'eut pas plutôt fait connaître ses lois qu'on se jeta avec empressement sur cette nouvelle doctrine pour

expliquer la descendance de l'homme et qu'on prétendit écrire l'histoire des évolutions en partant de l'être monocellulaire.

Aujourd'hui l'étude de la biologie est reléguée à la suite des sciences physico-chimiques; chez les anciens le point de vue anthropomorphique déplaçait complètement cet ordre rationnel. Aristote veut que le monde, ayant un mouvement spontané, soit conçu sur le plan des animaux, qu'il ait une droite et une gauche, que la rotation ait lieu dans le sens qui paraît chez nous le plus naturel, soit de droite à gauche.

La conception anthropomorphique du monde conduisait à donner une importance majeure aux rapports numériques, par imitation de la musique. Toutes les harmonies de l'univers devaient correspondre à des propriétés des nombres.

Dans leurs recherches les physiciens de ce temps se proposaient un but puéril, sinon absurde. Dans le traité du *Ciel*, Aristote a cherché à résumer toutes les connaissances des astronomes : on y trouve surtout des raisonnements bizarres et fort peu de science.

Les anciens prétendaient expliquer le système du monde ; ils se plaçaient à un point de vue bien différent du nôtre. L'astronomie moderne est plus modeste ; elle se contente d'étudier les positions des astres, et elle cherche patiemment des méthodes sûres pour calculer des tables.

Bien des philosophes ne peuvent, encore aujourd'hui, se rendre compte de cette méthode et croient, comme Platon et tous les primitifs, que le problème astronomique a pour base la connaissance de la *nature intime* du ciel. Quelques personnes instruites s'imaginent que toute la science moderne s'appuie sur l'hypothèse de la nébuleuse. Laplace a indiqué cette *ingénieuse fantaisie* dans une note de son *Exposition du système du monde*, ouvrage de vulgarisation.

A l'époque de Laplace il y avait une armée de bavards,

occupés à déclamer sur l'harmonie universelle. Le grand géomètre a cédé à la tentation de leur prouver que l'on pouvait concevoir une combinaison purement mécanique.

Xénophon dit[1] : « Quant à l'astronomie et aux recherches « qui concernent les globes placés en dehors de la rotation de « notre ciel, à savoir les astres errants et sans règle, leurs « distances à la terre, leurs révolutions et les *causes* de leur « formation, il en dissuadait fortement, disant qu'il n'y voyait « aucune utilité. »

Nous approuvons complètement la manière de voir de Socrate. Il est probable que, dans ce passage, il est question des comètes et des étoiles filantes ; le conseil du maître est aussi bon aujourd'hui qu'autrefois : non seulement la cosmogonie primitive n'était pas d'ordre scientifique, mais on peut en dire autant de celle qui s'occupe des *transformations* du monde. Les gens qui raisonnent sur les nébuleuses, l'origine du soleil, sa *durée* et autres belles choses, feraient bien de suivre l'avis de Socrate.

Le maître n'admettait pas la recherche du savoir pour le savoir ; il avait parfaitement raison. Sa théorie de la finalité est sur ce point inattaquable. L'histoire des sciences justifie pleinement sa thèse : les grandes découvertes en physique ont eu, presque toujours, pour moteur les besoins pratiques. Sans les machines à vapeur, la télégraphie et l'éclairage, nous n'aurions pas vu se développer d'une manière aussi rapide les théories sur la chaleur et l'électricité.

Empédocle expliquait tout par l'*Amour* et la *Discorde;* Anaxagore simplifia le problème et le maintint dans la même position : il avait imaginé un être nouveau, l'*Intelligence*, pour mouvoir le monde. On a quelquefois dit que Socrate ne sut point s'élever à la hauteur de son devancier ; nous

[1] *Mémoires*. Livre IV, chap. VII, § 5.

croyons, au contraire, qu'il fit faire un grand pas à la science, en introduisant le concept de la Providence.

On peut critiquer la théorie métaphysique de Socrate, mais il faut reconnaître que l'idée de la Providence n'a jamais gêné aucun savant dans ses recherches. On ne saurait en dire autant du système péripatéticien ; le XII[e] livre de la *Métaphysique* a exercé une influence plusieurs fois séculaire : nous pensons qu'il convient de condamner, de même, toutes les thèses qui établissent un lien trop serré entre la théologie et la science ; les conflits ne tardent pas à s'élever.

Dans bien des théories modernes nous retrouvons le souvenir des anciennes erreurs. Les matérialistes sont, avant tout, des mythologues : ils ne s'aperçoivent pas qu'ils divinisent la matière ; ils se croient des athées très corrects parce qu'ils suppriment le Divin conscient et prévoyant ; ils ne savent pas que le Divin n'a besoin d'aucune de ces deux qualités, qui lui manquent d'ailleurs dans le système d'Aristote.

Epicure avait été obligé d'introduire une certaine liberté dans les atomes ; aujourd'hui on va beaucoup plus loin et on met une *âme* dans la *matière* sous le nom de *cause*. Si l'on définit la *cause* un principe de mouvement, on ne peut sortir de la conception anthropomorphique. Les causes sont des génies, armés de puissants leviers, qui s'appuyent sur un atome pour remuer ses voisins. Nous voilà donc revenus à la mythologie, mais le moderne matérialisme n'a pas la gaieté des fables antiques.

On doit observer que Socrate ne semble pas s'être beaucoup préoccupé des théories atomiques, contre lesquelles Aristote a tant bataillé. Sur cette question, comme sur beaucoup d'autres, le maître a singulièrement devancé son époque, et nous avons encore à nous inspirer de son esprit. Aujourd'hui que le matérialisme semble si fort, il se trouve que la notion de matière est en plein recul dans la science. Le mot

reste, comme beaucoup d'autres termes qui ont perdu entièrement leur signification primitive. Il en est de même du concept de *force*, qui a pris un sens bien défini et bien limité dans la mécanique.

La matière est allée rejoindre la substance, la forme, les intentions secondes et autres billevesées scolastiques; la science moderne ne connaît pas plus ces êtres fantastiques que ne les connaissait Socrate.

Le dédain du maître pour ces enfantillages ne peut qu'être loué; on doit cependant lui reprocher de n'avoir pas vu qu'il y avait moyen de créer une physique rationnelle à la place de la prétendue science de ses prédécesseurs.

La méthode employée par Socrate est curieuse; il feignait l'ignorance, bien qu'il fût tout aussi versé que ses interlocuteurs dans les diverses connaissances. Il avait reconnu qu'il n'est pas possible de faire de la science par voie déductive. L'erreur de ses prédécesseurs avait justement consisté à croire que l'on pouvait faire sortir toute la physique de quelques principes mal assis et donnés en apparence par le sens commun. Jusqu'à nos jours on a vu se perpétuer cette singulière méthode. Descartes procède comme les anciens philosophes; il se figure que la science doit se dérouler en une suite de théorèmes enchaînés, appuyés seulement sur des définitions et des axiomes, comme dans la *Géométrie* d'Euclide. Il pose en mécanique des principes qu'il croit évidents et qui, souvent, sont inexacts. Fort heureusement, le cartésianisme n'a eu qu'une influence bien minime.

La méthode de Socrate est excellente; il cherche la définition et il ne peut la trouver qu'en questionnant son interlocuteur, de manière à atteindre le genre, but final de toute sa dialectique. Il arrive ainsi à reconnaître ce qu'Aristote appellera plus tard la cause essentielle ou formelle (quod quid est).

Le savant moderne ne procède pas autrement en physique : il ne fait pas, comme le disent quelques logiciens, des accumulations de faits particuliers pour en tirer une formule qui les résume ; il opère, au contraire, par voie d'analyse et de dépouillement, pour atteindre la *définition des choses* vraiment *susceptibles d'être définies* [1].

Socrate s'était déjà préoccupé de rechercher dans quelles conditions cette méthode peut être légitimement employée ; toutefois il s'est souvent trompé et a donné parfois trop d'importance à la définition. Platon fut beaucoup moins prudent que son maître ; pour lui, la science a pour objet la connaissance des *essences*, et c'est après la mort que l'âme, débarrassée des sens, peut arriver à cette science réelle et parfaite. On ne peut pas proposer une conception plus bizarre et plus mythologique.

Socrate avait été amené à reconnaître, souvent mieux que les modernes, l'insuffisance de la cause formelle dans les études morales et juridiques. Nous dirons plus bas quelle importance il accordait à la considération de la cause finale. Ces deux classes de causes sont inconciliables dans un même ordre de connaissances. Là où la pure méthode géométrique est applicable (c'est lorsque la définition formelle est possible d'une manière complète) toute théorie finaliste devient puérile.

Nous montrerons, dans la discussion sur le *Second Hippias*, avec quelle force Socrate combattait les opinions des philosophes qui croyaient pouvoir traiter les problèmes moraux par la méthode déductive, fondée sur les définitions, à la manière de la physique. Aristote, lui-même, est tombé dans cette erreur : par exemple, dans la *Politique*, il prétend établir la distinction des classes d'après la distinction dialectique des

[1] Nous avons développé sommairement cette question dans la *Revue philosophique* (novembre 1888).

genres de supériorité. Son raisonnement, que nous avons rapporté, serait parfait en mécanique, mais il n'est guère recevable dans la question sociale.

L'erreur de Socrate a consisté surtout dans l'omission volontaire des causes motrices, qui forment, d'ailleurs, la partie la plus obscure de la philosophie. Il paraissait peu utile au maître de chercher comment l'homme se détermine : sa théorie de l'affranchissement ne lui permettait pas de penser que cette étude pût servir à quelque chose. L'homme non affranchi est, en effet, incapable de sagesse ; il erre sans aucun motif *définissable*.

Comment peut-on parler scientifiquement de choses qui ne suivent pas de règle ? Jusqu'à ces dernières années on n'a pas beaucoup avancé la question : on écrivait des traités assez vagues sur les passions considérées d'une manière générale. Il n'y a pas bien longtemps qu'on a commencé à mettre quelque méthode dans ces recherches.

§ II

La Cause finale dans les œuvres humaines. — L'esthétique de Socrate. — Moralité de l'art.

Il est douteux qu'avant Socrate les philosophes grecs se fussent occupés, sérieusement, de la cause finale ; cette question a depuis lors singulièrement préoccupé les écoles. Pour bien apprécier les thèses de Socrate il est nécessaire de faire des distinctions.

La cause finale apparaît avec toute sa clarté dans les œuvres de l'industrie humaine. Les édifices, les statues ne sont pas le produit d'un heureux hasard, qui a conduit la main de l'artiste. Ce qui frappe le plus dans une grande composition architecturale, c'est la manière habile et ingénieuse par laquelle l'auteur est arrivé à ses fins.

Lorsque dans une œuvre d'architecture le plan est très lisible, qu'on comprend bien la fin qu'on s'est proposée, qu'on voit apparaître d'une manière claire les moyens simples et ingénieux employés par l'artiste, on est complètement satisfait. L'œuvre paraît construite suivant le principe de la droite raison ; elle réalise le *mieux*.

La préoccupation de la fin dans l'art existe à un haut degré chez Socrate. Les cuirasses que fabrique Pistias sont belles et fort recherchées, parce qu'elles s'appliquent parfaitement au corps, qu'elles ne fatiguent pas le guerrier[1]. « Tu me « parais, dit Socrate, ne pas entendre le mot proportionné, « dans un sens absolu, mais relativement à l'usage de l'ob- « jet. » Il y a des armuriers qui font des pièces plus avenantes, plus riches de décoration, mais elles ne sont pas belles, si elles sont incommodes.

M. Fouillée a bien remarqué l'importance de ce dialogue, que nous considérons comme l'un des plus curieux des *Mémoires*. On voit combien Socrate s'éloigne des idées antérieures : pour ses prédécesseurs une chose est belle en raison de l'harmonie propre à certaines proportions, en raison de sa conformité à un *type du beau*. Pour Socrate la beauté se justifie par la *fin* et non par l'*essence* de la chose.

Nous ne sommes pas d'accord avec le savant professeur quand il dit que Socrate n'a eu qu'une idée trop étroite de l'architecture[2]. « Socrate, frappé surtout du rapport d'utilité « extérieure, ne comprend pas qu'on puisse faire ici de l'art « pour l'art. »

Nous prenons hautement le parti de Socrate. *L'art pour l'art!* voilà une formule que nous avons trop souvent entendue : c'était la loi des romantiques. Les Grecs ne comprenaient pas une pareille hérésie. Socrate a une idée très

[1] *Mémoires*. Livre III, chapitre X, § 12.
[2] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 197.

haute de l'architecture quand il demande que l'artiste satisfasse à tous les besoins, et il ajoute[1] : « la peinture et les « bariolages ôtent plus de plaisirs qu'ils n'en procurent. » On ne saurait mieux parler. Combien de fois l'architecte n'a-t-il pas appelé le décorateur pour dissimuler la pauvreté de ses conceptions et les erreurs de ses solutions?

Socrate a résumé sa doctrine dans un entretien avec Aristippe[2]. Son interlocuteur lui pose cette question : « Tu dis « donc que les mêmes objets peuvent être beaux ou laids? » — « Oui, par Jupiter! répond Socrate; et ils peuvent être « aussi bons et mauvais, car souvent ce qui est bon pour la « faim est mauvais pour la fièvre..... Souvent aussi, ce qui « est beau pour la course ne l'est pas pour la lutte et ce qui « est beau pour la lutte ne l'est pas pour la course ; enfin les « choses sont belles et bonnes pour l'usage auquel elles con« viennent ; elles sont laides et mauvaises pour l'usage « auquel elles ne conviennent pas. »

On peut encore rapprocher cet entretien avec Euthydème ; le disciple pose cette question[3] : « Chaque objet est donc « beau *seulement* pour l'usage auquel il doit servir ? » — « C'est tout à fait cela. » — « Mais un objet beau peut-il « l'être encore sous un autre rapport que celui de l'usage « qu'on veut en faire ? » — « Nullement. » — « Une chose « utile est donc belle pour celui auquel elle est utile ? » — « C'est mon avis. »

Ainsi l'art ne peut être étudié que par rapport à la fin. Voilà une théorie très grande, très solide, bien supérieure à celle de ses disciples. On ne tirera jamais une thèse acceptable des rêveries de Platon sur l'art. Platon n'était pas artiste ; il nous semble bien souvent raisonner comme cer-

[1] *Mémoires*. Livre III, chap. VIII, § 10.
[2] *Mémoires*. Livre III, chap. VIII, § 7.
[3] *Mémoires*. Livre IV, chap. VI, § 9.

tains philistins romantiques. Ils ne trouvaient de sublime que le faux-bourdon en musique et le pseudo-gothique en architecture. Platon enviait le sort de l'Égypte où l'artiste était devenu, depuis des siècles, un simple artisan !

En dehors de la finalité, telle que la comprenait Socrate, il n'y a pas de théorie esthétique possible.

Quelques personnes accepteraient volontiers le principe de Socrate pour l'architecture, mais pour la peinture ? Là du moins, trouvera-t-on une fin ? Sans doute, et Socrate nous l'explique très clairement. L'artiste vulgaire cherche à composer un type plastique dont les éléments sont empruntés à diverses personnes réelles, dont il a remarqué la beauté[1]. « Mais quoi ! ce qu'il y a de plus attrayant, de plus ravissant, « de plus aimable, de plus désirable, de plus séduisant, « l'expression morale de l'âme, vous ne l'imitez point ? ou « bien est-elle inimitable ? » Ainsi parle Socrate au peintre Parrhasius.

Le philosophe explique à l'artiste qu'il peut représenter plastiquement ces mouvements de l'âme qui lui paraissaient, tout d'abord, étrangers à son art.

Socrate n'entend pas que l'artiste devienne un artisan et qu'il se serve de rébus, comme en ont imaginé quelques faux esthéticiens : l'art *hiératique* est justement caractérisé par ce système hiéroglyphique. Notre philosophe était un statuaire, il ne faut jamais l'oublier : il démontre à son interlocuteur que sa thèse est pratique. « On peut donc représenter « la fierté et l'indépendance, l'humilité et la bassesse, la « tempérance et la raison, l'insolence et la grossièreté ; c'est « par la physionomie et par l'attitude des hommes debout ou « en mouvement, que ces sentiments se produisent. »

Mais l'art a une fin morale : « Et qui crois-tu donc qui « agrée le plus à voir, ou les hommes qui manifestent des

[1] *Mémoires*, Livre III, chapitre X, § 2.

« sentiments beaux, honnêtes, aimables, ou ceux qui n'en « font voir que de honteux, pervers ou haïssables? » — « Par « Jupiter! il y a bien de la différence, Socrate. »

Si on rapproche ce curieux dialogue de tous les principes éthiques de Socrate, il est certain qu'il regardait l'éducation comme étant la fin de la statuaire et de la peinture. Il se montrait ainsi complètement d'accord avec la pensée des plus grands artistes grecs. Les sophistes étaient naturellement des partisans de l'art pour l'art.

Si l'art a une fin éducatrice, il doit s'adapter aux circonstances et aux conditions. Il n'y a donc plus à parler de *Beau absolu*, des types immortels et autres ragoûts de la cuisine platonicienne.

§ III

La téléologie de Socrate. — Faiblesse de ses arguments. — La téléologie moderne. — Illusion des causes finales. — Nécessité de réformer la théorie.

On pourrait croire que la doctrine d'Anaxagore sur l'Intelligence aurait dû conduire de suite à la téléologie ; il semble cependant qu'il n'en fut rien. Cette Intelligence, première forme du Dieu d'Aristote, est inconsciente. Le philosophe ionien n'avait certainement pas approfondi le problème avec la précision qu'y apportera Aristote, et il n'était pas en état de bien définir sa création. On comprend donc assez facilement que des auteurs plus récents nous aient donné des renseignements contradictoires sur les thèses d'Anaxagore.

Il ne suffirait pas d'établir que l'Intelligence se meut vers le Bien; le Dieu péripatéticien est également *optimiste*, mais il n'est pas *finaliste et artiste*, parce qu'il ne construit pas les choses à la manière humaine.

Un passage célèbre du *Phédon* tranche d'ailleurs la question et éclaire complètement le rôle de l'Intelligence anaxagorienne. Socrate dit qu'il s'aperçut bien vite que son prédécesseur ne faisait qu'un usage *physique* de cette théorie. On comprend que ce n'était qu'un *élément cosmique* que l'auteur introduisait quand il était embarrassé.

Socrate oppose à cette conception *mécanique* la détermination par les causes finales. Il transforme complètement l'Intelligence première : celle-ci devient consciente, savante dans les arts plastiques et toujours préoccupée du résultat.

Les anciens étaient naturellement portés à la téléologie ; ils avaient *humanisé* toutes les forces de la nature ; leur goût pour la plastique leur faisait considérer le corps humain comme un chef-d'œuvre artistique.

Socrate était statuaire, il n'avait pas l'esprit porté vers les recherches physiques : il devait tomber, plus facilement qu'aucun autre, dans cette erreur. Mais, à notre avis, M. Fouillée a eu tort d'imputer à Socrate les divagations de ses successeurs.

Socrate n'a pas cherché à démontrer l'existence de Dieu par les causes finales. Dans Xénophon on trouve deux entretiens bien intéressants, qui ne semblent pas avoir été parfaitement compris par les commentateurs.

Aristodème, le petit[1], ne sacrifiait pas aux Dieux ; Socrate entreprend de lui prouver qu'il a tort, mais il n'a pas affaire à un athée, car le disciple dit : « Certes, Socrate, je ne « méprise point la Divinité, mais je la crois trop grande pour « avoir *besoin de mon culte.* »

Cette phrase a une importance capitale : Aristodème adopte, en effet, les idées qui seront plus tard celles d'Aristote. Il ne nie pas Dieu, mais la Providence.

[1] *Mémoires*, Livre I, chap. IV.

Socrate fait appel à ce sentiment esthétique toujours si puissant chez les Grecs ; il essaye de montrer que, dans le corps de l'homme, toutes les parties sont si parfaitement disposées qu'elles révèlent, chez leur auteur, non seulement l'intelligence, mais encore l'amour des hommes. Aristodème, tout plein de l'esprit hellénique, reconnaît cette conséquence ; aujourd'hui on trouverait, sans doute, les savants moins faciles à convaincre.

Citons quelques-uns des arguments de Socrate : l'œil, étant un organe faible, est garni de paupières qui se ferment pendant le sommeil, — protégé par les cils, qui forment un tamis et par les sourcils, qui arrêtent la sueur coulant sur le front ; — la bouche, par où les animaux reçoivent leur nourriture, est placée près des yeux et des narines, tandis que les déjections, qui nous dégoûtent, ont leurs canaux éloignés ; — les mâles ont le désir de se reproduire, les femelles celui de nourrir et de protéger leurs petits.

L'homme est particulièrement favorisé : il se tient debout, ce qui lui permet de mieux voir les objets ; il a des mains pour accomplir la plupart des actes qui le rendent plus heureux que les animaux ; seul il a la faculté du langage. « Parlerai-je des plaisirs de l'amour, dont la faculté bornée, « pour les autres animaux, à une saison de l'année, s'étend « pour nous sans interruption jusqu'à la vieillesse ? »

Tous ces beaux arguments font peu d'effet sur Aristodème ; celui-ci voudrait que les Dieux manifestassent leur Providence. Socrate objecte qu'ils parlent aux hommes par la divination. « Penses-tu que les Dieux auraient mis dans les « hommes cette croyance qu'ils sont capables de faire le bien « et le mal, s'ils n'en avaient le pouvoir, et que les hommes, « trompés par eux depuis tant de siècles, ne s'en seraient « point encore aperçus ? Ne vois-tu pas que les établissements « humains les plus antiques et les plus sages sont aussi les

« plus religieux. Observe que ton âme renfermée dans ton « corps le gouverne comme il lui plait. Il faut donc croire que « l'Intelligence, qui réside dans l'univers, dispose tout à « son gré. »

Xénophon ne nous dit pas qu'Aristodème ait été convaincu.

Dans un entretien avec Euthydème[1], Socrate reprend la même thèse avec des arguments encore moins scientifiques. Le disciple répond : « Jamais je ne serai coupable de la « moindre négligence envers elle (la Divinité); j'en suis cer- « tain; mais je me décourage en songeant que jamais aucun « homme ne peut rendre assez de grâces aux Dieux pour « tant de bienfaits. » Il semble qu'Euthydème devait partager un peu les idées de son condisciple sur l'inutilité de s'adresser à des êtres placés tellement en dehors de notre sphère. Socrate lui enseigne qu'il *suffit* de les honorer suivant la loi du pays.

Le raisonnement de Socrate est extrêmement remarquable; le maître ne cherche pas à prouver l'existence de Dieu : il a une conception bien plus élevée du problème que les modernes. Il ne discute pas sur l'existence du principe divin, pas plus que sur celle de l'âme, de la vie, du mouvement. Le rôle du métaphysicien est de soumettre tous ces concepts à une discussion approfondie, en vue de découvrir, par la dialectique et l'induction, ce qu'ils sont et comment il faut les introduire dans le raisonnement.

Socrate s'adresse à des gens qui admettent le principe divin, comme lui ; il cherche à leur prouver que *l'action divine est providentielle* et il en déduit la nécessité du culte, considéré comme un moyen de communication de l'homme avec Dieu.

Aujourd'hui les savants ne sont guère disposés à admettre le principe des causes finales dans l'étude de la nature ;

[1] *Mémoires*. Livre IV, chap. III.

mais quelques philosophes ne veulent pas abandonner l'ancienne théorie. M. Janet, dans un livre consacré à cette question, dit[1] : « Le point de vue *mécanique* consiste à « descendre la première de ces deux séries (de la cause à « l'effet) ; le point de vue *téléologique* ou des causes finales « consiste à remonter (de la fin aux moyens). » La deuxième série ne serait que le renversement de l'autre. Il n'y aurait donc qu'une seule et même chose étudiée de deux manières différentes : cela ne constituerait pas une théorie téléologique. En fait, ce n'est pas du tout cela que prétend établir M. Janet. Cet auteur transporte les raisonnements de Socrate au milieu de la science moderne, dont il défigure les résultats.

M. Janet dit, par exemple, que[2] « c'est par une raison « tirée de la simplicité du plan de l'univers que Copernic « s'est élevé à la conception du vrai système du monde. »

Malheureusement les planètes ne suivent pas les trajectoires circulaires que leur supposait Copernic.

Au XVIIIe siècle on se demandait si le système planétaire était stable ; M. Janet s'écrie[3] : « Admettre qu'une telle « stabilité, un tel ordre est le résultat d'un accident heureux... « ce n'est ni plus ni moins que la doctrine du pur hasard. »

Cette stabilité existe-t-elle ? Bien peu de savants sont disposés à l'admettre. Mais peu importe aux téléologistes ; ils changeront leurs raisonnements et les appliqueront à n'importe quelle théorie. Si on leur dit que le monde n'est pas stable et qu'il évolue, ils triomphent : l'univers aura alors une *fin*, tout comme les organismes !

On ne saurait discuter sérieusement avec des philosophes

[1] *Causes finales*. 2e édition, page 5.
[2] *Causes finales*, page 281.
[3] *Causes finales*, page 284.

dont les opinions sont fuyantes à ce degré. Pour eux, un mouvement simple prouve la beauté et l'harmonie de la nature, un mouvement très compliqué démontre la science incommensurable du *grand architecte*. Les téléologistes ne devraient professer que revêtus d'insignes maçonniques; leur métaphysique est bonne tout au plus pour des Rose-Croix.

M. Fouillée a sur la finalité des idées particulières; il est trop au courant de la science pour admettre une téléologie puérile[1]. « Autant il est ridicule de vouloir trouver dans quel « but a été fait le sable du rivage, autant il est difficile de « nier la fin à laquelle contribuent les organes de l'animal. »

M. Janet pense que la forme régulière des cristaux peut révéler une finalité[2]. Il est regrettable qu'il ne nous ait pas indiqué laquelle. Après tout, sans le goût des femmes pour le diamant, bien des gens n'auraient jamais été au Cap!

M. Janet admire la prévoyance de la nature qui a mis de l'herbe là où il y a des herbivores[3]; et mieux encore : « Ayant « fait des yeux, elle a fait la lumière, des oreilles, elle a fait « le son. »

M. Janet prend ses lecteurs pour des gens du moyen-âge.

Toutes les thèses téléologiques modernes sont fondées sur des confusions, qui ne sont plus admissibles aujourd'hui. Quelques personnes s'y raccrochent, cependant, par la peur de tomber dans le matérialisme, s'imaginant qu'il ne peut y avoir que deux causalités, l'une suivant la mécanique, l'autre suivant la liberté d'un agent. Cette erreur était naturelle chez Socrate : nous avons dit qu'il croyait à la personnalité des astres, qu'il était dominé par l'idée esthétique si chère à tous les Hellènes.

Les téléologistes se laissent guider par le sentiment et

[1] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page. 98.
[2] *Causes finales*, page 276.
[3] *Causes finales*, page 267.

nous n'admettons le sentiment ni dans la science proprement dite, ni dans la morale, ni dans le droit. Le sentimentalisme est un produit du délire, une fantasmagorie, le mobile propre aux âmes anémiées et énervées. Il y a encore des personnes éclairées qui s'imaginent que le *cœur* peut *suggérer* des solutions à l'homme blasé sur le rationalisme. Cette illusion a troublé le cerveau d' A. Comte dans les dernières années de sa vie. On ne saurait trop protester contre ces doctrines dangereuses qui révèlent chez leurs apôtres une profonde hypocrisie ou une lésion encéphalique. Toutefois nous devons nous demander quelle est l'origine et la cause de la vitalité de ces conceptions mythologiques.

Il y a quelque chose de fondé dans la répulsion qu'inspirent les doctrines purement mécaniques. Nous nions, avec les téléologistes, l'explication matérialiste du monde et nous croyons que la science ne s'épuise point par la connaissance de la triade mécanique.

Les phénomènes vitaux requièrent l'étude de causes propres et, à plus forte raison, en est-il de même pour les phénomènes moraux. Toutes ces causes ont été amalgamées maladroitement par les téléologistes; la science doit les distinguer et les définir rigoureusement.

§ V

La cause en biologie. — Le vitalisme. — La cause motrice. — Autonomie des causes.

Pour beaucoup de philosophes les causes ne se divisent pas en classes distinctes et autonomes : nous avons vu que, d'après M. Janet, la téléologie ne serait qu'une manière de prendre les choses dans un ordre inverse, tandis que la physique les placerait dans l'ordre direct.

Nous avons abordé la question d'une manière tout à fait différente. Nous croyons, en effet, que les distinctions dialectiques sont des lois de la nature, comprenant sous cette désignation aussi bien notre esprit que le monde extérieur.

Les derniers efforts des *vitalistes* sont encore présents à toutes les mémoires. Ils soutenaient que les phénomènes biologiques ne pouvaient s'expliquer que par l'intervention d'une *force* spéciale. Ceux d'entre eux qui étaient conséquents avec leurs principes, pensaient que cette force avait pour effet de modifier le jeu ordinaire des lois physico-chimiques.

Cl. Bernard a jeté une vive lumière dans cette discussion ; ses adversaires n'étaient pas les premiers venus et ils s'appuyaient sur l'autorité de Cuvier[1]. En 1845, un professeur de la Faculté de médecine déclarait qu'on ne pouvait raisonner sur les corps vivants comme sur la nature brute[2] : « Toutes les fois, disait ce médecin, que la vie intervient dans « les phénomènes, on a beau être dans des conditions iden- « tiques, les résultats peuvent être différents. »

Cl. Bernard nous apprend que des chimistes, eux-mêmes, étaient victimes de ces illusions[3] : « Ainsi le ferment de la « levûre de bière est une matière vivante organisée qui a la « propriété de dédoubler le sucre... J'ai quelquefois entendu « dire que cette propriété de dédoubler le sucre était due à la « *vie* propre du globule de levûre. C'est une explication vitale « qui ne veut rien dire. » Il conclut ainsi : « Cette habitude « des explications vitales rend crédule et favorise l'introduc- « tion dans la science de faits erronés et absurdes. »

Les *vitalistes*, tout en introduisant le concept de *force* dans la physiologie, voulaient que cette force n'eût pas de loi ! On

[1] *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, page 102.
[2] *Introduction* etc., page 323.
[3] *Introduction* etc., page 352.

peut donc dire avec Cl. Bernard[1] que ces idées « ne sont rien « autre qu'une sorte de superstition médicale, une croyance « au surnaturel. »

La théorie *vitaliste* abandonnée, faut-il accepter une explication purement physico-chimique de la vie ? Ce serait une erreur qui ne pourrait avoir que des conséquences fâcheuses. Cl. Bernard maintient avec fermeté l'autonomie de la biologie ; malheureusement son exposition manque de netteté et n'a pas toujours été comprise. M. Ravaisson s'est trompé en exposant les idées du grand physiologiste dans son *Rapport sur la philosophie*.

Nous disons que l'étude de la biologie révèle l'existence de causes spéciales, dont les lois ne sont pas encore formulées ; mais on peut être assuré que ces causes sont distinctes de celles de la physique. Elles s'en différencient surtout par l'impossibilité où l'on est d'appliquer dans la physiologie des relations mathématiques.

Une grande et difficile question est celle de savoir si les formules biologiques comportent un déterminisme absolu. Cl. Bernard le croyait et il pensait, comme beaucoup de philosophes, qu'il n'y a pas de science sans cette condition. Nous ne sommes pas de cet avis.

La vieille théorie péripatéticienne sur l'invariabilité de l'espèce n'est plus admise par aucun naturaliste éclairé. Aujourd'hui on cherche quelle loi doit remplacer l'ancienne conception détruite par Darwin. On conserve toutefois les classifications comme un moyen *provisoire* d'investigation. Il est clair, pour tout le monde, que la notion de genre n'est pas en histoire naturelle la même qu'en physique.

Nous avons dit, plus haut, que les méthodes de la physique ne pouvaient être employées dans la psychologie ; nous avons

[1] *Introduction* etc. page 117.

reconnu que, sur ce point, Socrate s'était prononcé d'une manière très affirmative.

Les modernes ont abordé le problème des causes motrices par une méthode nouvelle et féconde, basée sur l'observation et sur la détermination de types moyens. Ces recherches ne sont pas toujours appréciées à leur juste valeur, parce que les philosophes croient, le plus souvent, que la science ne peut s'appliquer qu'aux choses qui arrivent toujours d'une manière absolument déterminée.

L'erreur, que nous relevons ici, est d'autant plus singulière qu'Aristote avait déjà proclamé que l'on peut étudier scientifiquement les choses qui arrivent le plus souvent. Nous avons vu que Socrate appliquait ce principe dans ses recherches éthiques.

Les sciences morales ont donc pour objet, non pas le certain, comme la physique, mais seulement le *probable*. La psychologie moderne se propose surtout l'étude de la volonté et des règles qui président à ses écarts dans un état social déterminé.

Les causes motrices dépendent donc de l'histoire, tandis que la physique est indépendante des époques et des lieux.

Ces recherches présentent beaucoup de difficultés : il n'est pas toujours aisé d'établir des types corrects. Ainsi, par exemple, quand on a voulu constituer la *forme criminelle*, on s'est buté à de graves objections : on ne saurait y faire entrer tous les traits des délinquants et chez beaucoup d'êtres malfaisants, au premier chef, les marques typiques peuvent manquer.

L'espèce en psychologie offre donc des caractères spéciaux qu'on ne retrouve ni dans l'espèce physique, ni dans celle qu'étudie l'histoire naturelle; ce qui nous conduit encore à affirmer l'autonomie de la cause psychologique.

Les études psycho-physiques ont soulevé des objections du

même genre. Bien des fois, de bons esprits n'ont pas saisi la véritable nature des formules ; ils ont été trompés par l'extérieur mathématique qu'elles présentent et ils ont cru pouvoir raisonner sur ces matières comme sur des problèmes de physique.

Nous pensons avoir été le premier à signaler l'erreur dans laquelle tombent ceux qui, par une illusion de ce genre, déduisent la formule de Fechner de la loi de Weber. Nous avons montré qu'il y a deux catégories de recherches psychophysiques, absolument indépendantes l'une de l'autre.

Nous croyons que l'étude des méthodes conduit à reconnaître que les causes se divisent en autant de classes qu'il y a de classes scientifiques et qu'elles ne peuvent se ramener à un principe commun.

Sans cette grande loi toute science deviendrait impossible. Dans le *Phèdre,* Platon enseigne que la rhétorique ne peut être étudiée utilement sans la baser sur la théorie de l'âme; mais il n'entend point par là, simplement, que l'orateur a besoin d'être psychologue; il veut qu'il recherche si l'âme est simple ou composée et, comme toujours, il prétend que toute science doit sortir de la connaissance des *essences.*

Aujourd'hui cette erreur existe encore dans quelques esprits ; pour connaître l'homme il faudrait partir des lois du système nerveux ; à ce compte on ne saurait rien dire des troubles de la volonté tant qu'on n'aurait pas constitué une science des lésions !

Nous avons déjà remarqué plus haut [1] que la détermination de l'affection spéciale qui accompagne certains phénomènes merveilleux est d'une faible utilité pour le philosophe. Si, d'après quelques savants, tout acte mystique est accompagné d'une névrose, l'inverse n'a pas lieu, et par suite la

[1] Page 121.

connaissance de la névrose ne nous apprend rien au point de vue de l'histoire.

La méthode platonicienne est anti-scientifique. L'ancienne philosophie, avec sa manie de tout ramener à l'unité et à la déduction, a fait un tort énorme aux progrès des connaissances humaines. Pour créer la science il faut briser la conception *moniste* et établir la distinction des causes ; tant que les théories primitives ont eu quelque force, il a été impossible d'avancer ; aujourd'hui la science est affranchie ; mais la philosophie ne s'est pas encore mise au courant des découvertes modernes.

L'esprit socratique revit de nos jours plus jeune que jamais ; c'est lui qui anime tous les chercheurs indépendants. L'esprit platonicien, malheureusement, reparaît de temps à autre dans des systèmes pleins de prétentions outrecuidantes, qui exercent une influence néfaste, mais heureusement bien temporaire.

Comment pourrions-nous aujourd'hui admettre la théorie anthropocentrique quand nous reconnaissons l'autonomie des sciences et de leurs méthodes ? Ce n'est pas le *moi* qui règle nos connaissances, puisque la psychologie ne connaît que le *probable* et que la physique proclame les lois de l'universel et du *certain*.

Sans doute Socrate n'a pas reconnu toutes les conséquences de cette distinction des classes de causes, mais il a, mieux qu'Aristote, donné la clef du problème et indiqué la méthode à suivre. On ne saurait trop l'admirer pour avoir montré qu'il n'y a pas une méthode unique pour étudier toutes les sciences.

TROISIÈME APPENDICE

L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

§ I

Discours de Cyrus à ses enfants. — Théorie de l'âme d'après les « Mémoires. » — Le spiritisme. — Doute philosophique. — Le sort des âmes.

Les idées que nous avons exposées sur les croyances de Socrate ne seront pas admises sans contestation, car nous nous trouvons en contradiction avec l'opinion de M. Fouillée. Avant nous des savants ont soutenu la même thèse et ont pensé que le maître ne croyait pas à l'immortalité de l'âme. Il nous parait nécessaire d'examiner le problème avec quelque détail.

Les scolastiques torturaient la philosophie d'Aristote pour y trouver des idées chrétiennes. Cette tradition s'est maintenue jusqu'à nos jours. Il semblerait scandaleux que Socrate eût travaillé à la ruine des idées sur la vie future et que la pensée grecque eût eu en vue la limitation de l'existence de l'homme à la vie terrestre.

M. Duruy [1] estime que Socrate n'avait pas de théorie bien définie sur l'âme. « Ces incertitudes étaient en contradiction « formelle avec la croyance populaire et ces paroles prudentes « s'accordaient avec sa philosophie de l'intérêt. Il espérait, « sans donner la démonstration de ses espérances : sage dis- « tinction entre la foi et la raison. Mais en voyant tous ces « doutes, on comprend que le grand adversaire des sophistes « ait, comme eux, préparé les voies au scepticisme. »

Le document le plus complet que nous ayons sur la question est le discours de Cyrus, mourant, à ses enfants. Il y aurait cependant lieu de faire quelques réserves; si la *Cyropédie* est pleine de l'esprit socratique, elle renferme aussi beaucoup de parties où Xénophon a exprimé ses idées particulières; toutefois on peut en faire usage, à la condition d'en rapprocher soigneusement les doctrines de celles qui sont contenues dans les *Mémoires*.

M. Fouillée a basé une grande partie de son argumentation sur ce discours, qui mérite, en effet, un très sérieux examen.

Devenu vieux, couvert de gloire, le roi est averti *par une apparition* de sa fin prochaine; il fait des sacrifices aux *Dieux de la patrie* et les remercie de lui avoir donné une carrière glorieuse; il leur demande de rendre heureux les siens et son pays et lui accorder *une fin digne de sa vie*.

Cette invocation est bien dans l'esprit de Socrate, tel que nous le comprenons : le prince ne fait aucune prière relative à la vie future; c'est là un point capital que M. Fouillée a négligé.

Il réunit autour de lui ses enfants, ses amis et les principaux magistrats. Devant cette haute assemblée, il se rend témoignage de ce qu'il a fait ; il dit que la vieillesse ne lui a point pesé, qu'il n'a point faibli jusqu'à ce jour; qu'il laisse sa patrie grande et qu'il a toujours eu de la modération dans le succès. Tout ce discours est socratique. Le maître, lui aussi,

[1] *Histoire des Grecs*. Tome II, page 663.

était arrivé jusqu'à sa dernière heure sans avoir rien perdu de sa valeur intellectuelle.

La prière de Cyrus a été composée, évidemment, avec l'intention d'établir un rapprochement entre le roi et le philosophe. Il dit aux Dieux : « Je vous remercie des avis que « vous m'avez donnés, par les entrailles des victimes, les « signes célestes, les augures, les voix, sur ce que j'avais à « faire ou à éviter. » Le prince a donc eu, comme Socrate, des communications spéciales avec le Ciel.

Il expose à ses enfants les avantages de l'amitié d'une manière tout à fait socratique ; il leur montre que les Dieux ont disposé les choses pour le mieux et que la paix des familles est fondée, en droit, sur la considération des meilleures fins.

Ces préliminaires ont une grande importance, parce qu'ils nous montrent que l'esprit du maître inspire le disciple dans la composition de cette merveilleuse harangue.

Le roi traite la question de la survivance d'une manière assez dubitative. Si l'âme ne meurt pas avec le corps, que devient-elle ? Les mânes des victimes poursuivent les coupables. Le culte des morts se maintient parce qu'on croit que les mânes ne sont pas dénuées de tout pouvoir. Le sommeil ressemble fort à la mort ; dans le sommeil, l'âme étant plus libre, approche davantage de la divinité et elle peut prévoir l'avenir. Il convient donc que les fils du roi se souviennent que l'âme de Cyrus restera près du foyer, comme un Dieu domestique ; ils devront avoir cette idée présente à leur esprit et respecter les mânes de leur père.

Cependant le roi n'est pas sûr que l'âme survive : ses fils n'en devront pas moins agir avec droiture, parce que les Dieux voient toutes les actions des hommes et entretiennent l'ordre dans l'univers.

Il est curieux d'établir un parallèle entre cette doctrine et

celle des *Mémoires*. Dans un dialogue avec Euthydème, Socrate essaye de prouver l'intervention permanente des Dieux dans le monde. Il ne cherche pas à démontrer l'existence de l'âme, il suppose que c'est là une doctrine tout à fait courante. Il existe beaucoup de puissances qui ne sont pas visibles : on ne voit pas la foudre, ni le vent, qui sont des ministres des Dieux[1]. « L'âme humaine, plus que tout ce qui est de « l'homme, participe de la divinité : elle règne en nous, *c'est « incontestable*, mais on ne la voit point. En réfléchissant à « tout cela, on ne doit point mépriser les forces invisibles, « mais, par leurs effets, reconnaître leur puissance et honorer « la Divinité. »

Dans le dialogue avec Aristodème sur le culte à rendre aux Dieux, Socrate emploie le même argument[2]. « Tu ne vois « pas non plus ton âme qui est la maîtresse de ton corps, de « sorte que tu pourrais dire, par la même raison, que tu ne « fais rien avec intelligence, mais tout au hasard. » Socrate s'appuie sur l'expérience de l'homme pour prouver à son disciple que la Providence n'est que l'âme intelligente du monde[3]. « Quoi ! ta vue peut s'étendre à plusieurs stades et « l'œil de la Divinité ne peut embrasser tout à la fois ? Ton « âme peut, en même temps, s'occuper de ce qui se passe ici « et en Égypte et en Sicile, et l'intelligence de la Divinité « n'est pas en état de songer à tout dans un seul instant ? » De même que les hommes obligent leurs amis, les Dieux éclairent les hommes qui leur rendent hommage ; ils leur révèlent leur grandeur et leur nature.

Parmi les bienfaits dont nous devons remercier les Dieux, il faut placer en première ligne la puissance de notre intelligence. Non seulement notre corps est admirablement organisé,

[1] *Mémoires*. Livre IV, chapitre III, § 14.
[2] *Mémoires*. Livre I, chap. IV, § 9.
[3] *Mémoires*. Livre I, chapitre IV, § 17.

mais encore nous avons le moyen de comprendre la raison d'être de cette belle constitution de l'univers. Nous avons le pouvoir de nous former par la science et l'exercice. L'homme a reçu deux grands dons, les mains et l'intelligence, qui, réunis, le distinguent des animaux[1]. « Toi qui as reçu ces « deux avantages si précieux, tu ne crois pas que les Dieux « s'occupent de toi ? Que faudra-t-il donc qu'ils fassent pour « t'en convaincre ? »

Nous ne comprenons pas ces passages comme M. Fouillée. Celui-ci estime que Socrate fait ici une théorie de l'âme ; nous pensons, au contraire, que le philosophe ne se pose pas le problème de l'âme, pas plus qu'il n'a essayé de réfuter la négation du divin. Nous avons vu, plus haut, ce qu'il fallait penser de la prétendue preuve téléologique de l'existence de Dieu dans Socrate. Le maître part des idées *courantes* sur l'âme pour exposer à son interlocuteur la théorie de la Providence.

Dans la *Cyropédie* il n'y a pas non plus de preuve de l'existence de l'âme ; le roi affirme que ce principe se manifeste par des effets *incontestables ;* il dit à ses auditeurs que tous reconnaissent en lui une âme, bien que personne ne l'ait vue[2], ce qui prouve la possibilité d'êtres invisibles et puissants.

Ce que nous trouvons de plus dans la *Cyropédie,* c'est l'exposé des raisons qui *permettent* au philosophe d'accepter la croyance populaire aux mânes. L'auteur aborde la question par la méthode socratique : la tradition doit être maintenue dans tout ce qu'elle a de possible et de rationnel. Il invoque donc l'expérience pour montrer que la survivance des mânes est compatible avec tous les faits connus et qu'elle permet, de plus, de les expliquer d'une manière *satisfaisante.*

[1] *Mémoires.* Livre I, chapitre IV, § 14.
[2] *Cyropédie.* Livre VIII, chapitre VII, § 17.

Dans les *Mémoires* on trouve peu de renseignements sur la *nature de l'âme*. Socrate demande à Aristodème s'il croit être le seul être intelligent. Le corps est formé d'éléments empruntés, *en quantité très petite*, à la masse du monde [1]. « Penses-tu que, toi seul, tu aurais eu le bonheur de ravir « une *intelligence* qui, par suite, serait *unique* et que ces « êtres infinis, par rapport à toi, en nombre et en grandeur, « seraient maintenus en ordre par une force inintelligente ? »

Ce court passage nous semble avoir une grande importance, car il se rattache à la théorie anaxagorienne sur l'Intellect. Dans le discours de Cyrus à ses enfants on trouve encore un souvenir de cette doctrine [2]. « C'est lorsque l'intel- « ligence devient pure et dégagée de tout mélange, qu'elle a « pleinement son essence intellectuelle. Quand le corps de « l'homme se dissout, on voit les différentes parties, qui le « composent, se rejoindre aux éléments auxquels elles appar- » tiennent : l'âme seule échappe aux regards, présente ou « absente. »

La doctrine exposée par Cyrus sur le caractère divin de l'âme se retrouve dans l'*Apologie*. Socrate rappelle que, d'après Homère, les héros ont quelquefois, au moment de leur mort, une vision prophétique de l'avenir.

Un premier examen du problème montre que dans l'esprit de Socrate se réunissaient deux doctrines : celle de la tradition sur les mânes et celle d'Anaxagore sur l'Intellect actif ; elles ne sont pas absolument inconciliables.

Tout le monde reconnaît aujourd'hui le grand rôle joué dans l'antiquité par la croyance aux mânes. M. Tylor a très bien montré que l'*animisme* a eu une influence considérable sur toutes les religions des peuples primitifs. Le *spiritisme*

[1] *Mémoires*. Livre I, chap. IV, § 8.

[2] *Cyropédie*. Livre VIII, chapitre VII, § 20. M. Fouillée a déjà rapproché ce passage des formules anaxagoriennes.

contemporain se rattache à cette doctrine; ses adeptes le reconnaissent avec une grande franchise. Le terme d'animisme employé par M. Tylor est assez malheureux, parce que ce mot a déjà un sens déterminé dans la philosophie; nous préférons appeler cette théorie le *spiritisme*.

Le culte des ancêtres était mêlé à tous les actes graves de la vie civile des anciens; il fallait une grande hardiesse de pensée pour oser attaquer de front le problème des mânes. Personne ne pouvait émettre de doutes sur ce point sans être philosophe : nous attachons donc une grande importance à ce fait incontesté que, chez tous les Socratiques, la *survivance spirite* est regardée comme étant seulement *possible;* nous ne disons pas même *probable,* car si des arguments sont posés en sa faveur, la thèse contraire est donnée comme également vraisemblable, et celle-ci n'a besoin d'être appuyée sur aucune raison.

On ne semble pas avoir fait assez attention à cette manière de poser l'antithèse. Il faut qu'une doctrine soit regardée comme bien forte, *au point de vue rationnel,* pour qu'elle prenne, de plein droit, place à côté d'une théorie acceptée par la masse, fondée sur la tradition unanime, rattachée aux rites les plus essentiels de la religion et aux coutumes les plus respectées de la vie civile.

Nous savons que, dans l'ancienne doctrine, les mânes étaient, tantôt errantes, tantôt endormies, mais susceptibles de se réveiller pour donner aux hommes des avis prophétiques. La poésie nationale avait rendu ces idées populaires. C'est bien ainsi que Cyrus comprend les choses : ses enfants doivent respecter son âme, si vraiment elle survit au corps.

Chez les anciens cette vieille croyance était très étroitement liée aux rites funéraires. L'âme ne pouvait rester calme tant que le corps n'avait pas reçu les honneurs. Cyrus semble protester contre cette pratique, mais avec une grande timi-

dité. Il ne veut pas que son corps soit conservé ; il entend qu'il soit enfoui dans la terre afin de se dissoudre et de rentrer dans la masse des éléments productifs de l'univers[1]. Cette pensée mérite d'être notée avec soin, car elle nous semble devoir se rattacher à une conception remarquable du sort des âmes[2].

Nous avons vu que Socrate avait mis en parallèle le corps avec l'âme : si le corps d'Aristodème n'est qu'un agrégat de parcelles de l'univers, est-ce que son intelligence serait unique ?

Dans les *Pensées* de Marc-Aurèle nous trouvons le parallèle plus complètement développé et nous croyons que l'empereur-philosophe nous a conservé un renseignement précieux sur la manière dont on conciliait l'anaxagorisme avec le spiritisme primitif.

Marc-Aurèle, comme Socrate, compare le corps et l'âme : la terre vient de la terre, l'air de l'air, de même l'intelligence vient de quelque chose, d'un fonds commun qui nous donne la raison et la loi. A la mort les éléments se dissolvent et retournent à leurs places[3]. Dans un autre passage[4] il se demande ce que deviendront les mânes, si vraiment elles ne périssent pas immédiatement avec le corps. La terre ne renferme-t-elle pas très bien tous les cadavres ? il suffit pour cela qu'elle puisse les dissoudre. Il doit en être de même pour les mânes ; transportées dans l'air, elles finissent par s'enflammer, se dissiper et s'absorber, de manière à donner

[1] *Cyropédie*, Livre VIII, chap. VII, § 25.

[2] On doit observer que, suivant la tradition, Socrate prit un bain avant de mourir, afin que l'on n'eût pas à toucher son corps. Cyrus, en mourant, interdit qu'on voie son cadavre, à partir du moment où il se sera voilé.

Xénophon omet, à dessein sans doute, de nous décrire les honneurs funèbres du roi ; il semble qu'on se borna à réunir les Perses et les alliés autour du tombeau pour féliciter Cyrus d'être désormais à l'abri de tout chagrin. Cette pensée sur la mort rappelle un mot célèbre de Solon sur l'inconstance du bonheur durant la vie.

[3] *Pensées*. Livre IV, §§ 4 et 5.

[4] *Pensées*. Livre IV, § 21.

place à de nouvelles ; elles périssent, comme les corps, mais par l'absorption, au lieu de finir par la décomposition.

Cette manière de comprendre les choses nous paraît être éminemment socratique ; elle permet de maintenir la croyance populaire et traditionnelle à la persistance des mânes, d'affirmer l'unité des lois cosmologiques ; enfin elle se concilie très bien avec la théorie de l'Intellect.

Avec une telle doctrine il est assez inutile de se préoccuper du sort des âmes et, en effet, tout le monde reconnaît que Socrate n'a jamais traité ce problème.

M. Fouillée n'est pas loin de le féliciter de son silence [1]. « C'est qu'il y a, en réalité, deux questions différentes dans « le problème de la vie future : 1° Faut-il admettre l'exis- « tence de cette vie à venir ? 2° Comment faut-il se la repré- « senter ? On peut se prononcer pour l'affirmative sur le « premier point sans rien affirmer sur le second. »

Nous ne partageons pas cette manière de voir, qui nous paraît, de tous points, incompatible avec les théories socratiques. Pour affirmer la vie future, il faut nécessairement la définir : faute de définition on ne peut qu'appliquer les notions que nous avons sur la vie terrestre. Qu'est la vie, en dernière analyse ? *L'évolution d'une unité organisée en échange d'éléments avec le milieu, passant de la naissance à la mort*. Est-ce ainsi que l'on entend que les choses se passent après la libération de l'âme ? Dans ce cas il faut conclure comme Marc-Aurèle : les mânes sont en évolution et se dissolvent finalement dans le milieu.

En réalité les philosophes spiritualistes ne comprennent pas les choses de cette manière ; pour eux, l'expression *vie future* est une métaphore ; mais alors il faut dire ce que l'on entend par là. La dialectique a pour objet la détermination des genres et les définitions exactes : nous n'avons donc pas

[1] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 149.

le droit d'affirmer l'existence d'une chose que nous ne saurions pas définir, et surtout que nous définirions d'une manière manifestement inexacte.

Cette considération a une grande importance dans la question que nous discutons ici ; en effet, Socrate ne se lançait jamais dans l'étude de problèmes mal définis. Nous avons dit, plus haut, que son aversion pour la physique tenait, en partie, à la mauvaise position de la question, adoptée par ses prédécesseurs ; il ne voyait pas le moyen de donner une forme précise et scientifique aux concepts et il lui semblait que cette étude était *sans fin*. Nous avons vu également que la même considération l'avait éloigné de l'examen des causes psychologiques.

Sans doute, le philosophe ne peut être tenu de donner une description de la vie d'outre-tombe, mais il doit cependant fournir une définition de cette existence ; sans cela il n'y a pas de discussion possible.

M. Renan, commentant Marc-Aurèle, place la question sur le véritable terrain. Il dit[1] : « Je veux que l'avenir soit une « énigme ; mais, s'il n'y a pas d'avenir, le monde est un « affreux guet-apens... Ce que nous voulons, ce n'est pas de « voir le châtiment du coupable, ni de toucher les intérêts de « notre vertu. Ce que nous voulons n'a rien d'égoïste : c'est « simplement d'être, de rester en rapport avec la lumière, de « continuer notre pensée commencée, d'en savoir davantage, « de jouir un jour de cette vérité que nous cherchons avec « tant de travail, de voir le triomphe du bien que nous « avons aimé. »

M. Renan ne se borne pas à réclamer une vie future ; il dit ce qu'elle est *pour lui*, et il définit ce dont il parle. Reste à savoir si son argumentation est probante et si ce *désir purement rationnel* est susceptible d'être *réalisé effectivement*. Le

[1] *Marc-Aurèle*, page 269.

grand critique comprend très bien que cette aspiration a quelque chose de bien peu tentant pour la majorité des hommes. « Notre souhait n'est pas celui du vulgaire grossier. » Nous pouvons aller plus loin et dire qu'il n'est susceptible d'être formé que par une élite, bien restreinte, d'esprits *contemplatifs*. Les vœux de quelques savants peuvent-ils être considérés comme pouvant servir de base à une théorie de l'homme ?

Quel que soit le système auquel on se rattache, il n'en faut pas moins donner une définition claire, précise. Rester sur un terrain vague, comme le propose M. Fouillée, c'est se résigner à ne faire que de la logomachie.

Le sentiment moderne répugne absolument à la théorie de M. Fouillée. Qui voudrait d'une vie d'outre-tombe si les théories des spirites avaient quelque fondement ? Enlevez l'espérance de la rémunération, et l'immortalité de l'âme devient quelque chose d'aussi absurde que l'existence du Dieu fainéant des déistes.

M. Fouillée, dans son travail sur Platon, avait reconnu, comme nous, la nécessité de bien préciser le problème. Il avait très bien montré que les arguments, fondés sur la théorie des Idées, ne résolvaient pas la question [1]. « Ma raison « est-elle moi-même et suffit-il qu'elle subsiste pour que mon « individualité et ma personnalité subsistent également ? » Il lui semble que Platon a « fini par conclure, sinon à la certi- « tude, du moins à la probabilité de l'immortalité personnelle. »

Dans une question de ce genre on ne peut se contenter du probable ; il faut accepter pleinement ou rejeter la thèse de l'immortalité. Tout subterfuge est indigne du philosophe. Le doute est permis à Socrate parce qu'il ne songe pas à la rémunération ; il n'est pas permis à ceux qui acceptent la *probabilité* de cette rémunération. Ils doivent se prononcer d'une manière catégorique.

[1] *Philosophie de Platon*, Tome I, page 602.

§ II

Nature des mythes platoniciens. — Légitimité de cette forme d'exposition. — La rémunération dans le « Gorgias ». — Doctrine de l'éternité des âmes. — L'intérêt bien entendu dans le « Phédon ». — « Axiochus ».

Le témoignage de Platon a été souvent invoqué dans cette question et il ne nous semble pas favorable aux idées que l'on se forme habituellement sur le spiritualisme de Socrate. Il faut avoir bien soin de séparer, tout d'abord, les éléments purement platoniciens, ceux où apparaît, notamment, la théorie de la réminiscence. M. Fouillée a pris pour bases le *Phédon*, le *Gorgias* et l'*Axiochus*.

La survivance de l'âme n'est plus aux yeux de Platon la prolongation de l'existence d'un être qui a pris naissance avec le corps : cette survivance est la conséquence de la permanence indéfinie d'êtres divins, qui s'incorporent successivement dans différents corps. Ce sont là des thèses que Socrate n'aurait jamais admises.

M. Fouillée a essayé de sauver une petite partie du *Phédon* ; il estime que le livre commence par une exposition vraiment socratique. Nous acceptons en partie sa manière de voir, tout en reconnaissant que Platon a fait ce travail avec une grande liberté.

Socrate expose que le philosophe doit chercher l'indépendance de l'âme, qu'il ne doit pas craindre la mort, que la bonne vie est une préparation à une bonne mort, que pour acquérir la sagesse il faut se détacher des désirs corporels, qu'il faut travailler à purifier l'âme pour qu'elle puisse parvenir à connaître les essences. Après la mort le sage sera à même de posséder enfin la vérité, qu'il a vainement cherchée, tant que l'enveloppe matérielle lui obscurcissait la vue.

Il y a dans toute cette partie beaucoup de pensées qui rappellent des passages de Xénophon ; mais il y a aussi des thèses tout à fait platoniciennes : nous ne voyons nulle part, dans les *Mémoires*, que Socrate ait recherché cette prétendue science de l'absolu, qui vicie la philosophie de son disciple. Cette connaissance extra-sensible des essences n'appartient pas à la théorie de Socrate, non plus qu'à aucune théorie scientifique.

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de constater que Platon est, non seulement un disciple infidèle de Socrate, mais qu'il recule bien souvent. Au lieu de développer les théories du maître, il les mélange avec des thèses antérieures, en sorte qu'à notre avis Platon représente un stade de la pensée grecque antérieur à Socrate.

Sa doctrine se compose, d'ailleurs, de deux parties qu'il faut absolument distinguer, si on ne veut pas se laisser aller à des confusions. Il emprunte à Pythagore et aux fables orientales la métempsycose et le jugement des âmes. Mais la théorie des Idées lui appartient en propre ; elle lui sert à épurer les anciennes conceptions et à leur donner une apparence scientifique.

L'âme platonicienne a une réalité séparée, *parce que* le philosophe attribue également la réalité à une foule d'entités, que la science sépare dialectiquement et auxquelles Aristote restituera leur véritable caractère. Dans le *Phédon* il est impossible de séparer les thèses sur l'âme des principes erronés sur la connaissance, qui empoisonnent toute cette philosophie.

Nous laisserons de côté les prétendues preuves métaphysiques de Platon ; nous allons nous occuper de chercher le sens des mythes que l'on trouve dans plusieurs dialogues.

Les anciens aimaient beaucoup à constituer des types d'organisation parfaite de la Cité. Platon n'a, sans doute,

jamais cru qu'on appliquerait les théories qu'il a développées dans sa *République*. Aristote, dont l'esprit est pourtant bien plus scientifique, a jugé nécessaire de consacrer deux livres de sa *Politique* à l'étude d'une constitution idéale. Il croit ce travail utile pour celui qui veut raisonner sur les législations réelles. Le goût de ces conceptions chimériques n'est pas perdu ; l'économie politique n'est pas autre chose qu'une abstraction, fondée sur des hypothèses tout à fait arbitraires. Lange dit à ce sujet[1] : « Il n'y aurait rien à objecter, si l'on « avait posé ces hypothèses nettement et formellement dans « le but de donner une forme exacte aux considérations sur « les relations sociales. »

Lange fait observer que les combinaisons théoriques n'offrent de danger que dans le cas où l'esprit en arrive à oublier qu'elles manquent de réalité. Il accuse, avec raison, les matérialistes de tomber dans cette erreur.

Dans tous les gouvernements on trouve des phénomènes contradictoires, rien n'est parfaitement logique dans la société. Les spéculateurs grecs s'occupent de chercher des organismes parfaits, fonctionnant toujours d'une manière régulière et infaillible. Les Cités idéales qu'ils créent sont de véritables féeries, comme certaines comédies d'Aristophane. Mais plus on s'éloignera de la réalité, plus on adoptera une forme *fabuleuse*, plus on aura de liberté pour faire ces constructions.

Sur la terre l'harmonie n'est pas *réalisée;* mais l'homme est doué d'une faculté qui peut lui permettre de concevoir cette réalisation. Socrate, malgré son optimisme, ne prétendait pas que tout fût vraiment parfait dans le monde. Il se tient toujours sur le terrain rigoureusement *législatif* ; il ne s'occupe pas des exceptions, comme le faisaient les sophistes, et il déduit les lois divines de l'étude des phénomènes les

[1] *Histoire du matérialisme*. Tome II, page 467 de la traduction française.

plus généraux. Marc-Aurèle se place au même point de vue[1]; il sait bien que la nature ne répartit pas ses dons avec une égalité rigoureuse entre les hommes; mais il ne faut pas comparer les hommes un à un.

Socrate ne s'occupait que du général; par suite, la question du mérite individuel et le problème de la vie future lui étaient indifférents.

Une autre considération éloignait Socrate de la conception de la rémunération personnelle; il était très Athénien; il s'attachait fort aux vieilles traditions. Il lui aurait paru abominable de rechercher une vie heureuse pour lui *seul*. Vivre en dehors de sa Cité, séparé de ses disciples, lui aurait semblé un horrible supplice: un seul des siens lui aurait-il manqué, qu'il eût trouvé que c'était là une trop forte diminution de sa *personne*.

M. Taine a très bien fait ressortir la différence capitale qui existe entre le point de vue moderne et celui des anciens[2] : « Seul en présence de Dieu, le chrétien a senti fondre en lui, « comme une cire, tous les *liens* qui mêlaient sa vie à la vie « de son groupe; c'est qu'il est face à face avec le juge et que « ce juge infaillible voit les âmes telles qu'elles sont, non « pas confusément et en tas, mais distinctement, une à une... « Selon qu'elle aura ou n'aura pas profité du sacrifice divin, sa « récompense ou sa peine sera infinie... Devant cet intérêt « disproportionné tous les autres s'évanouissent: désormais « sa grande affaire est d'être trouvée juste... et, chaque jour, « recommence en elle l'entretien tragique dans lequel le juge « interroge et le pécheur répond. Par ce dialogue qui a duré « dix-huit siècles et qui dure encore, la conscience s'est « affinée... »

Platon abandonne la théorie législative de Socrate et il

[1] *Pensées*, Livre VIII, § 7.

[2] *Le gouvernement révolutionnaire*, page 126.

prétend s'occuper de l'individu. Il descend dans le domaine propre de la morale, mais il maintient toujours les principes de la science et de la sanction. Il n'entend pas donner aux hommes de simples règles de prudence, mais leur imposer des formules scientifiques et rigoureuses ; le bien et le mal doivent toujours se traduire dans les faits par des conséquences bonnes ou mauvaises, arrivant d'une manière certaine.

De pareilles thèses conduisent à des conséquences pratiques dont l'erreur frappe tous les yeux. Dans le monde réel, il n'est pas possible de soutenir que la sanction accompagne toujours l'acte. Mais si cela n'a pas lieu, cela peut être conçu comme possible dans la raison. Platon imagine donc une *Cité féerique* où les choses se passeraient conformément à la pure logique. Il se donne toute liberté en prolongeant la vie des hommes au-delà de leur tombeau.

Les mythes platoniciens ne sont point, en général, à notre point de vue, des fables dans le genre de celles que le peuple répète par tradition, sans les comprendre le plus souvent, — ni de pures inventions poétiques destinées à amuser le lecteur et à détourner son attention du véritable problème, — ni des rêveries mystiques imaginées pour alourdir la raison. Le fond est toujours sérieux et scientifique. Ce sont des œuvres composées avec une logique rigoureuse. On pourrait les appeler des *essais phénoménologiques sur les créations de la raison.*

Platon procède avec une loyauté scientifique qui manquera à ses imitateurs. Il tient à ne pas donner le change sur sa véritable pensée, il nous prévient de ne pas considérer ses mythes comme des réalités. L'esprit des Athéniens était alors trop purement hellénique pour accepter ces œuvres dans d'autres conditions. Le philosophe ne veut pas être confondu avec les débiteurs de fables orientales.

Tous ces mythes méritent un sérieux examen ; on ne saurait se lasser de les admirer quand une fois on a pénétré le véritable esprit de la méthode. Nous devons reconnaître que sur ce point Platon a été très supérieur à Aristote. Celui-ci était doué d'un génie moins riche ; il a été amené, par les nécessités de son enseignement, à proposer, souvent, des constructions hypothétiques; mais il n'a pas eu soin, comme Platon, de leur donner une *forme mythique*.

Aristote présente ses compositions sous une *forme scientifique,* qui a trompé les philosophes durant vingt siècles; ils ont pris pour de la science ce qui n'était que de la mythologie. Le même défaut se retrouve encore aujourd'hui dans beaucoup d'ouvrages qui traitent de la psychologie : ce vice est d'autant plus dangereux que ces livres ont le plus souvent des prétentions très pédantesques à la rigueur.

Lorsqu'on ne peut pas présenter une description vraiment scientifique des phénomènes, on est obligé de construire un système : la méthode platonicienne est alors parfaite, mais il faut éviter de s'abandonner aux caprices de l'imagination. Pour que cette méthode soit légitime, il faut de plus qu'elle soit utile et que l'emploi des mythes soit motivé. Les tourbillons de Descartes avaient tous les défauts d'une mauvaise hypothèse : ils avaient une fausse allure mathématique, — ils étaient inutiles, — ils favorisaient le bavardage des ignorants et des pédants.

Un chef-d'œuvre d'exposition platonicienne est la description du délire dans le *Phèdre ;* le problème est psychophysiologique et il n'était pas possible aux anciens de le traiter dans une forme bien rigoureuse. (Nous ne sommes pas encore bien avancés non plus.) Platon aurait pu nous donner sur la physique nerveuse un chapitre ennuyeux et absurde. Il ne peut pas cependant faire de la question un pur problème de logique. Il crée une physiologie imaginaire,

qui vaut mieux que celle de ses contemporains, et il peut ainsi décrire, avec une remarquable précision, les troubles de l'âme. Ses allégories sur les ailes et les coursiers sont des merveilles, au point de vue de la finesse et de l'exactitude de l'observation.

Les mythes platoniciens sur la mort présentent un vice capital, qui tient à l'erreur fondamentale de la doctrine : l'auteur y confond souvent le *réel* et *l'idéal* et ne distingue pas les choses que l'on conçoit comme observables de celles que l'on conçoit comme des constructions *nécessaires* de la raison, incapables d'être transportées dans le monde des phénomènes.

Le *Gorgias* est presque pur des thèses *réalistes ;* le lecteur assiste vraiment à une féerie utopique. Dès le commencement du mythe, Platon indique en quoi la justice humaine est insuffisante. Autrefois, dit-il, sous le règne de Saturne, les mourants étaient jugés avant leur dernière heure, par des juges vivants. Jupiter changea ce mode de procéder qui donnait lieu à des abus.

Les âmes paraissent dépouillées de toute enveloppe devant l'âme d'un juge, qui ne peut être trompée par des ruses humaines. Cette institution est figurée par la *nudité*. Les coupables se purifient par la souffrance ; quant aux grands criminels, leur supplice est sans utilité pour eux, mais à leur vue les âmes sont frappées de terreur.

Ce détail est assez étrange ; on pourrait, à la rigueur, l'expliquer en disant que les âmes, dans leurs existences futures, garderont un souvenir utile de ce spectacle. Telle ne paraît pas être la pensée de Platon, qui ne parle pas ici de la transmigration des âmes. L'auteur indique assez faiblement que les hommes doivent vivre en vue du jugement final ; mais la véritable portée du mythe est plus élevée.

Platon, faisant application à la vie réelle de sa description

rationnelle de la Cité idéale, dit qu'il faut châtier le coupable, qu'il doit s'estimer heureux de subir une peine purificatoire, qu'il faut fuir la flatterie et ne pas employer l'art en vue d'autre chose que la justice.

Platon indique clairement que son mythe est une construction idéale, qui lui est *propre*, mais qui a bien sa valeur, au moins à titre provisoire, puisque Polus et Gorgias ne sont point parvenus à proposer une constitution rationnelle plus parfaite. Ce discours doit servir de guide : il fait voir le meilleur parti à prendre dans la vie, pour rester fidèle à la raison.

Dans ce mythe la rémunération est à peine indiquée. Dans la *République* nous trouvons une conception un peu moins élevée, parce qu'elle est mélangée à la doctrine de la préexistence. Dans ce dialogue l'interlocuteur de Socrate admet que sur la terre les bons et les méchants reçoivent récompenses et punitions. Il est clair qu'il s'agit ici des destinées humaines prises en général ; il reste à résoudre la question du sort des individus.

Les âmes sont jugées après leur mort et restent mille ans avant de s'incorporer de nouveau. Pour bien accuser le caractère de cette justice parfaite, l'auteur raconte le sort d'Ardiée, tyran d'une ville de Pamphylie, qui fut rejeté dans le Tartare parce que l'expiation millénaire n'était pas suffisante pour ses fautes.

La partie la plus importante du mythe est celle qui traite du libre choix des destinées.

Les hommes sont victimes des erreurs qu'ils commettent en cherchant la grandeur, la richesse. Le sage Ulysse, appelé à renaître, découvrit dans un coin une condition modeste que tout le monde avait dédaignée. Le sens de ce discours est très facile à comprendre, en se reportant aux doctrines socratiques, et Platon en donne lui-même la clef : l'homme doit considérer

comme la première des sciences celle qui lui permet de choisir la meilleure destinée, qui est celle des hommes vertueux.

Dans le *Phédon* on trouve deux mythes qui ne sont pas très bien liés entre eux. Après la mort [1], les âmes impures sont retenues par une lourde enveloppe ; elles errent autour des tombeaux, jusqu'à ce que l'amour qu'elles ont pour la matière les réincorpore de nouveau ; elles vont vivre dans des animaux ayant des goûts analogues aux leurs. Tout cela se ressent assez de l'ancienne croyance aux mânes. Les philosophes souffrent d'avoir leur âme enfermée dans le corps, ils cherchent à l'émanciper, à la rendre divine.

Le deuxième mythe du *Phédon* n'est pas très clair [2] ; on ne sait trop comment se fait le jugement ; il semble assez probable que les âmes sont jugées par les morts, si bien que l'autre vie n'est qu'un prolongement de l'existence athénienne. Les coupables sont ballottés dans les fleuves infernaux jusqu'à ce qu'ils aient obtenu le pardon de ceux qu'ils ont offensés. Platon ne s'est pas mis beaucoup en frais d'imagination.

Socrate, après avoir conté le bonheur des sages et les souffrances des méchants, ajoute [3] : « Soutenir que toutes ces « choses sont, précisément, telles que je les ai décrites, ne « convient pas à un homme de sens. » Mais si l'âme est immortelle, on peut croire que les âmes ont une destinée à peu près analogue ; « et la chose vaut la peine qu'on se « hasarde d'y croire ; il est beau, en effet, ce hasard à cou- « rir, et, de telles pensées, il faut comme s'enchanter soi- « même... Tout homme qui, renonçant aux voluptés, a pris « soin d'embellir son âme... doit être plein d'une entière « confiance et attendre paisiblement l'heure de la mort. »

[1] *Phédon*, § 30.
[2] *Phédon*, § 57.
[3] *Phédon*, § 63.

Ce discours mérite quelques réflexions. Socrate n'émet plus aucun doute sur l'*éternité* des âmes : c'est là une chose qui est, pour lui, *scientifiquement* démontrée. Dans l'*Apologie*, Platon faisait tenir à son maître un tout autre langage. Dans le *Phédon* on ne trouve aucun doute sur la *survivance :* c'est que le disciple n'a pas même essayé de donner à ce dernier livre un faux air historique. Ce dialogue est purement platonicien.

Il y a déjà longtemps que la critique allemande a remarqué l'opposition de l'*Apologie* et du *Phédon*. M. Fouillée rapporte que Ast, frappé de ce fait, a cru devoir rejeter la première de ces œuvres. Nous croyons qu'il ne faut pas chercher à dissimuler la difficulté, ce serait indigne d'une exégèse sérieuse. On peut parfaitement expliquer la contradiction d'après notre système. La nature même de l'*Apologie* forçait Platon à se montrer moins indépendant que dans le *Phédon*. Nous avons vu, d'ailleurs, que ce livre n'a pas, lui-même, une valeur historique sérieuse.

Les sentiments que Platon prête à son maître ne sont pas aussi élevés et aussi noblement helléniques que ceux que nous lui avons attribués d'après Xénophon. Celui-ci nous a assuré que Socrate n'avait pas eu peur de la mort : il l'a regardée comme une chose bonne devant laquelle il ne fallait pas reculer ; il ne s'est pas préoccupé de ce qu'il adviendrait de sa personne après le trépas. Le témoignage des *Mémoires* est d'ailleurs confirmé par la *Cyropédie*. Le roi meurt sans chagrin, sans regret, sans peur; il ne se demande pas si, dans l'autre vie, son âme sera récompensée pour ce qu'elle a fait de bien sur la terre.

Dans les œuvres de Platon, au contraire, on sent très bien que l'auteur cherche à s'enchanter par la description poétique de l'autre monde. Il y a là un artifice d'auto-suggestion, qui saute aux yeux du lecteur et qui diminue beaucoup le charme de ces riants et délicats récits.

Platon met en présence deux intérêts : celui de la jouissance grossière et immédiate, et celui du bonheur futur. Il tend, par le *réalisme* de son œuvre, à abaisser singulièrement la valeur morale de l'action, puisque le sage est assuré de toucher les *intérêts de sa vertu*, suivant l'énergique expression de M. Renan. Tout le problème se réduit à un calcul : comme le bonheur futur et *problématique* n'exerce pas une attraction aussi forte sur l'homme que la jouissance actuelle et certaine, l'auteur est obligé de charger son tableau.

Tout cela est indigne de Socrate : nous avons vu comment il comprenait le bonheur des tempérants ; il ne leur promettait pas un paradis de Mahomet, mais il leur faisait voir que le plus haut degré de la félicité est atteint par l'homme qui a la conscience de s'être élevé aussi haut qu'il peut en dignité et en indépendance.

Le regret de la vie, que l'on voit déjà se révéler dans le *Phédon*, est bien plus accentué dans le dialogue apocryphe d'*Axiochus*. Cette œuvre n'est certainement pas de Platon, mais elle nous paraît appartenir à son cycle. Un homme, sur le point de mourir, se désespère de quitter la terre ; on prie Socrate de venir le consoler. L'âme, dit-il, souffre dans la prison corporelle où elle est momentanément enfermée ; les plaisirs sont de faible durée ; les douleurs sont continuelles ; tout vouloir est une déraison ; le plus grand bienfait que l'on puisse demander aux Dieux c'est la délivrance ; l'âme aspire à retourner dans le lieu divin qui lui est propre.

Socrate raconte enfin le mythe du mage Gobryès sur le jugement infernal. On doit remarquer la place éminente donnée aux initiés : ce sont eux qui accomplissent les cérémonies sacrées dans le ciel. Axiochus est, par suite, certain de jouir d'un heureux sort : « Ainsi, soit dans le ciel, soit « dans les enfers, tu seras nécessairement heureux si tu as « été *pieux*. »

M. Fouillée ne comprend pas ce passage comme nous ; il traduit « si tu as été *vertueux* », ce qui changerait complètement le sens. Il s'agit bien ici de la piété, dans le sens primitif, c'est-à-dire de l'exactitude à accomplir les actes rituels. Non seulement le sens littéral du mot correspond à notre interprétation, mais encore cette manière de comprendre la pensée de Socrate est déterminée par ce qui a été dit plus haut sur les initiés.

Ce dialogue nous semble l'œuvre d'un platonicien, imbu des idées si répandues à cette époque sur l'importance des rites purificatoires, chose qui n'a rien à voir avec la morale.

§ III

Influence du « Phédon ». — La crainte de la mort. — Le problème de l'âme chez les Romains. — Marc-Aurèle. — Évolution de la pensée grecque.

Le *Phédon* a exercé sur la philosophie une influence énorme ; ce livre, assez médiocre à notre avis, a été célébré longtemps comme le chef-d'œuvre de Platon. Il ne mérite même pas cet éloge au point de vue littéraire ; les mythes qu'il renferme sont bien ternes à côté de ceux du *Phèdre* et de la *République*. Il ne semble pas, d'ailleurs, que ce livre ait eu à l'origine une grande popularité.

Aristote ne discute pas les thèses abordées dans le *Phédon* ; il est probable qu'il jugeait inutile de réfuter une application de la théorie des Idées, après avoir surabondamment démontré que le système platonicien était inadmissible.

M. Fouillée, dans son commentaire du *Phédon*, n'a cité que trois passages d'Aristote sur l'immortalité. Dans deux extraits du traité de l'*âme*, le Stagirite admet la permanence de

l'intelligence pure et il n'est pas difficile de voir qu'il ne fait là que rappeler une thèse anaxagorienne. Dans l'*Éthique à Nicomaque* (Livre X, chapitre VII) il ne se prononce pas sur la *réalité* de l'immortalité.

Aristote rapporte ailleurs une pensée de Solon[1], qui disait que l'homme ne peut être réputé heureux durant sa vie. Il déclare que cela ne veut pas dire qu'il soit heureux après sa mort, et il objecte notamment que les actes des héritiers peuvent faire que le défunt soit malheureux. Le philosophe, commentant un texte inspiré par les croyances populaires, se place sur le terrain du spiritisme. Nous pensons, d'ailleurs, que le passage a été interpolé, comme cela est arrivé dans beaucoup d'autres parties de l'œuvre d'Aristote. La suppression des §§ 3-6 rend le raisonnement général beaucoup plus clair.

Les philosophes stoïciens ne donnèrent pas une grande place à la théorie de l'immortalité; leur langage est souvent obscur, parce qu'ils n'avaient pas d'idées bien nettes sur la question de la rémunération. Presque tous traitaient le problème du vice et du bien suivant la méthode condamnée par Socrate; ils s'attachaient à la définition. Dans ce système une action est bonne ou mauvaise, mais il ne peut y avoir de degrés.

Le *Phédon* renferme un principe dangereux, qui contribua beaucoup à le populariser chez les Romains : il est tout imprégné de la peur de la mort. La *préparation* va désormais changer de sens : pour Socrate il s'agissait d'arriver au terme de la vie avec la satisfaction du devoir accompli; maintenant il faut essayer de se démontrer à soi-même que la mort n'est pas chose aussi mauvaise qu'on le croit d'ordinaire.

Le *Phédon* avait placé le problème dans ces termes; le Socrate (platonicien) prétend que son genre de vie l'a bien

[1] *Ethique à Nicomaque*. Livre I, chap. X, § 2.

préparé au grand voyage, qu'il est en état de supporter les épreuves judiciaires et qu'il est digne de commencer une nouvelle vie, qui lui réserve des jouissances beaucoup plus vives que la vie terrestre.

Les malheurs du temps provoquaient beaucoup de suicides ; les hommes les plus honorables étaient exposés, à tout instant, à une mort ignominieuse. Un grand doute prenait le monde antique à la gorge. L'ancien optimisme de Socrate n'était-il pas une illusion ? Le sage aurait-il pour récompense de voir ruiner sa maison, déshonorer son nom ?

Sénèque, dans ses lettres, passe son temps à se préparer à une catastrophe ; il est assez clairvoyant pour reconnaître qu'elle est possible et il s'excite à la subir avec dignité.

La grande influence des idées épicuriennes amena l'humanité à redouter singulièrement la mort ; tout le monde voulait vivre, bien vivre et jouir, le plus longtemps possible, des avantages de la richesse. Il ne faut jamais oublier qu'à Rome la culture philosophique était l'apanage des classes riches et *oisives*. Les hommes de ce temps recherchaient une vie aussi intensive que possible : ils engouffraient des trésors pour arriver à goûter rapidement tous les plaisirs que leur imagination se proposait. Ce qui nous paraît grotesque et odieux ne l'était pas à leurs yeux. N'ayant pas de principes moraux bien arrêtés, ils n'avaient pour règle que l'intérêt ; l'utilitarisme conduit toujours à la recherche de la vie intensive. A ce point de vue, les Anglais ressemblent beaucoup aux Romains de la décadence.

Les terreurs qui assiègent Axiochus deviennent générales ; on a horreur de la mort. Bien peu d'hommes peuvent, à cette époque, se rendre le témoignage d'avoir bien vécu, à la manière de Socrate ; bien peu ont eu, comme le maître, le désir de rendre leur âme vraiment divine ; l'affranchissement n'est pas le but vers lequel tendent les Romains.

Les élèves des philosophes sont poursuivis, eux aussi, par la peur de la mort et ils éprouvent le besoin de calmer leurs inquiétudes par des discours enchanteurs. Trop souvent on sent chez eux l'apprêt, la recherche et la *pose théâtrale*, innée chez tout Romain érudit.

La fin de Thraséas nous paraît misérable. On sent qu'il s'inspire de Socrate, mais quelle différence ! Ce sénateur passait pour être un modèle de vertu, mais ce n'était qu'un opposant du genre le plus anodin ; il manquait de sérieux et Tacite nous rapporte qu'il avait chanté, en habit tragique, dans les jeux de Padoue.

Accusé et sous la menace d'une condamnation capitale, il n'ose pas se rendre au Sénat ; il reste dans ses jardins à s'entretenir avec un philosophe cynique et plusieurs personnages distingués. Il parle de la nature de l'âme et de la séparation de l'esprit et du corps. C'est une parodie du *Phédon*.

Obligé de se suicider, il se retire avec son gendre et le Cynique, se fait ouvrir les veines et, au premier sang qui jaillit, il s'écrie : « Libemus Jovi Liberatori. » Ces paroles sont un souvenir du sacrifice du coq à Esculape, raconté par Platon [1].

Il nous semble que Tacite n'appréciait pas beaucoup cette fin de Thraséas, car à propos de la mort d'Ostorius il s'écrie [2] : « Patientia servilis tantumque sanguinis domi perditum « fatigant animum et mœtitia restringunt. » Ostorius était mort, à peu près comme Thraséas, mais sans le concours d'un Cynique.

Les réflexions de Tacite sur la mort d'Agricola sont bien

[1] Nous pensons que Platon a inventé ce détail, croyant que son maître regardait la mort comme une délivrance. Nous avons dit que Socrate comprenait le *prix de la vie*.

[2] *Annales*. Livre XVI, § 16.

intéressantes, parce que nous n'avons plus affaire ici à un philosophe, mais à un homme politique, et que nous pouvons apprécier très exactement la manière de voir de l'aristocratie intellectuelle des Romains.

Le grand regret de Tacite est de n'avoir pas assisté à la mort de son beau-père : il aurait voulu entendre ses dernières volontés[1]. Il se console en pensant que l'illustre général a fini de la manière la plus noble[2], « incolumni dignitate, florente « fama, salvis affinitatibus et amicitiis. »

Il n'a qu'une mention, assez dédaigneuse, pour les imitateurs des philosophes[3] : « Si quis piorum manibus locus, si, « *ut sapientibus placet*, non cum corpore exstinguuntur « *magnæ animæ*, placide quiescas. » La thèse de l'immortalité de toutes les âmes paraissait trop difficile à admettre ; réduite même aux personnages illustres, elle n'a pas non plus grande importance aux yeux de notre auteur.

Tacite se place à peu près au point de vue de Xénophon ; si l'âme d'Agricola ne s'est pas éteinte, qu'elle vienne, comme un génie bienfaisant, encourager sa famille à imiter ses vertus. Il ne pleure pas l'illustre défunt, il a un devoir de piété plus pressant à remplir : « Admiratione te potius et « immortalibus laudibus et, si natura suppeditet, similitudine « decoremus. Is verus honos, ea cunjunctissimi cujusque « pietas. »

Ces deux exemples montrent quelles influences contraires exercèrent les œuvres de Xénophon et de Platon : les premières étaient bien plus propres que les secondes à développer dans les âmes des sentiments héroïques.

La peur de la mort nous semble avoir été surtout propagée par les platoniciens. Plus d'une fois les disciples d'Épicure

[1] *Agricola*, § 45, « mandata vocesque. »
[2] *Agricola*, § 44.
[3] *Agricola*, § 46.

se montrèrent plus braves au moment suprême que les philosophes spiritualistes. Ce n'est pas sans émotion qu'on lit dans Tacite le récit du dernier jour de Pétrone. L'historien semble même avoir cherché à opposer cette fin à celle des *poseurs stoïciens* [1]. « ... Alloqui amicos, non per seria aut quibus « constantiæ gloriam peteret. Audiebatque referentes nihil « de immortalitate animæ et *sapientium placitis*, sed levia « carmina et faciles versus. »

Marc-Aurèle s'occupe beaucoup de la mort ; il l'étudie d'après les pures idées socratiques : c'est un des éléments de la grande loi de la génération et de la corruption de toutes choses. Mais on sent qu'il éprouve le besoin de se préparer ; il cherche à se convaincre qu'il aurait tort de regretter la vie.

Chez lui nous voyons se manifester, très clairement, un sentiment qui jouera désormais un grand rôle dans le monde. Le philosophe ne regrette pas la vie, parce qu'il désire jouir à la manière des Épicuriens. Tout au contraire, il n'a que des ennuis et des tristesses à attendre, mais il lui semble qu'il n'a pas eu une existence assez pleine. Il ne peut pas, comme Socrate, se rendre le témoignage d'avoir accompli tout ce dont il se sentait capable. Il a la conscience d'être resté au-dessous de sa tâche.

M. Renan a dépeint d'une manière admirable l'horrible situation dans laquelle se trouvait l'empereur [2]. « Resté seul « au milieu d'une génération qui ne le comprenait plus et « désirait même être débarrassée de lui, à côté d'un fils qui « l'abreuvait de douleur, il n'avait devant lui que l'horrible « perspective d'être le père d'un Néron, d'un Caligula, d'un « Domitien. »

Dans cet enfer impérial où il se débat, il craint de se laisser corrompre, il tremble de tomber dans les fautes qu'il

[1] *Annales*, Livre XVI, § 19.
[2] *Marc-Aurèle*, page 479.

réprouve et il appelle la mort : « O mort! ne tarde pas à « venir, de peur que je n'en arrive, moi aussi, à m'oublier[1]. » M. Renan dit[2] que Marc-Aurèle avait atteint le *Nirvana* boudhique, qu'il « avait totalement vaincu la mort. Il pouvait « sourire d'elle, car vraiment elle n'avait plus de sens « pour lui. »

Mais l'infortuné empereur était tourmenté. « Une fois du « moins l'absurdité, la colossale iniquité de la mort le « frappa[3]. » Il sentait que sa vie avait été gaspillée ; il était resté en dessous de ce qu'il avait voulu accomplir; son œuvre serait insuffisante pour attester, même, sa bonne volonté. Ses aspirations, ses efforts, sa piété, avaient donc été en pure perte ?

Cette question l'obsède cruellement; il se demande pourquoi les Dieux, qui ont montré tant d'amour pour les hommes, n'accordent pas la survivance aux âmes des sages. Mais il rejette bien vite ce doute comme un blasphème contre la Providence.

C'est bien un sentiment moderne qu'exprime ici Marc-Aurèle, et M. Renan a commenté ce passage avec éloquence : il n'accepte pas la résignation de l'empereur : « S'il en est « véritablement ainsi, nous avons le droit de nous plaindre. « Dire que, si le monde n'a pas sa contre-partie, l'homme qui « s'est sacrifié pour le bien et le vrai doit le quitter content « et absoudre les Dieux, cela est trop naïf. Non, il a le droit « de les blasphémer ! »

Après ces explications il nous est facile de définir l'évolution de la pensée grecque sur cette question. Les anciens philosophes ont cherché à discuter scientifiquement la théorie spirite : les uns l'ont nettement rejetée, comme les Épicu-

[1] *Pensées*. Livre IX, § 3.
[2] *Marc-Aurèle*, page 483.
[3] *Marc-Aurèle*, page 268.

riens ; les autres ont voulu la transformer et la rendre acceptable ; enfin beaucoup se montrèrent indifférents, et de ce nombre était Socrate.

Nous avons dit quelles objections, singulières au premier abord, il opposait aux *astronomes* de son temps ; nous avons reconnu que, si la forme de ces critiques paraît puérile, il y a cependant un grand fond de vérité dans la théorie socratique. Il disait aux *cosmographes* que leur science était sans utilité. Quelle fin pouvait-on bien aussi se proposer dans les recherches sur le spiritisme ?

Xénophon, qui se montre toujours plus conservateur que son maître, ne regarde pas l'antique croyance comme inutile ; nous avons vu qu'il essaye, dans la *Cyropédie*, de montrer qu'elle n'est pas absurde. Il se maintient sur l'ancien terrain : si les mânes des ancêtres sont quelque chose, elles sont des Dieux domestiques. Cependant il ne regarde point cette conception comme bien nécessaire à la morale. Dans les *Mémoires* il n'en dit pas un mot.

Platon applique à la question les principes philosophiques antérieurs à Socrate ; il étudie l'âme au moyen des théories physiques de son temps. On a conservé jusqu'à nos jours beaucoup des arguments du *Phédon* et, avant la réforme de la chimie, on pouvait les regarder comme ayant quelque valeur.

Aujourd'hui il est tout à fait puéril de s'attarder aux thèses platoniciennes sur l'âme, même quand on les dégage de la théorie des Idées, qui leur sert de base. Depuis que la chimie et la mécanique sont constituées, on ne peut attacher aucun sens à des discussions sur la *physique* des âmes.

La tradition platonicienne s'est maintenue dans les écoles modernes ; on a prétendu créer une psycholologie ayant pour objet de trouver *expérimentalement* la nature de l'âme ; on veut démontrer que c'est un être simple, incorruptible, se

mouvant par lui-même et donnant l'impulsion au corps ; quelquefois même des platoniciens assurent que l'âme est antérieure à son enveloppe, qu'elle lui impose la forme, qu'elle ne se connaît complètement qu'à l'état séparé. Ces thèses, plus ou moins mélangées de *superstitions vitalistes*, ont fait leur temps. Notre esprit est sans doute fort borné, car nous ne comprenons rien à tout ce jargon.

Les hommes qui se maintenaient avec quelque fermeté sur le terrain du pur génie hellénique n'attachaient pas une grande valeur à ces *théories platoniciennes*, qui n'ont d'ailleurs jamais convaincu personne. Bien que la science du temps ne leur permît pas de rejeter *à priori*, comme absurdes, les arguties du *Phédon*, ils étaient indifférents, comme Socrate et comme Aristote. La physique transcendante de l'âme les intéressait au même degré que les mythes sur l'origine du monde.

Aujourd'hui le problème doit être classé dans la théologie On finira par s'apercevoir que les spiritualistes n'ont jamais fait que des incrédules et que leurs arguments vaporeux sont une honte pour la science et pour la métaphysique.

NOTE A.

SOCRATE CHEZ THÉODOTE.

Opinion de Zeller. — Le principe finaliste. — L'art pour l'art. — Inconscience de la courtisane.

Le dialogue de Socrate et de Théodote embarrasse beaucoup les commentateurs. Zeller dit[1] que l'on voit le philosophe « rechercher, non seulement un savoir qui n'a aucune utilité « morale, mais même un savoir dont l'application pratique ne « pourrait servir qu'à des fins immorales. » Il dit en note : « S'il est vrai d'ailleurs qu'une semblable démarche n'avait « point pour un Grec ce qu'elle a pour nous de choquant, « toujours est-il qu'on ne saurait remarquer ici la moindre « préoccupation morale. C'est le pur intérêt dialectique « abstrait qui pousse Socrate à rechercher ainsi l'idée géné- « rale de toute activité qui se présente à lui, sans en consi- « dérer aucunement la valeur morale. »

M. Fouillée n'est pas aussi sévère, mais, au fond, il comprend la chose à peu près comme Zeller[2]. Socrate expliquerait à l'hétaïre que, pour plaire, il faut que la « beauté « s'anime par l'expression des sentiments de l'âme ».., il faut mettre « à profit les lois psychologiques du désir et de la « passion. » Enfin le philosophe terminerait en déclarant qu'à la beauté physique il préfère la sagesse.

M. Duruy va encore plus loin, il dit de Socrate[3] : « Il se « donna la mission de poursuivre partout le faux. Et cette

[1] *Philosophie des Grecs*. Tome III. *Socrate* § 3.
[2] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 199.
[3] *Histoire des Grecs*. Tome II, page 646.

« mission il la remplit durant quarante ans, avec la foi d'un « apôtre et le plaisir d'un artiste... Ne lui arriva-t-il pas, un « jour, d'amener Théodote, la belle hétaïre, à comprendre « qu'il y avait pour elle des moyens de rendre sa *profession* « *plus lucrative ?* » Un peu plus bas, cet auteur appelle les *Mémoires* un évangile socratique. Quelle idée se fait-il donc des Évangiles ?

Nous pensons que ce dialogue n'a pas été bien compris ; il nous semble nécessaire de l'étudier avec soin afin de dissiper des erreurs aussi outrageantes pour la mémoire de Socrate.

Pour bien interpréter ce chapitre, il faut le lire à sa place il suit les curieuses conversations avec Parrhasius, Cliton et Pistias sur la finalité dans les arts et précède l'entretien dans lequel Socrate prouve à Épigène l'utilité des exercices gymnastiques. Après ce que nous avons dit sur la théorie des fins dans la philosophie, il nous semble facile de donner une explication satisfaisante du chapitre de Théodote.

Nous avons prouvé que Socrate n'admettait pas la légitimité de l'activité purement spéculative; il condamnait la *science pour la science, l'art pour l'art.* Lorsqu'il vante le charme de l'amour inspiré par la Vénus Uranie, il montre qu'il ne recherche point la satisfaction d'un besoin physique, mais qu'il est de nature à engendrer le désir du beau et du bien. L'amour de Callias pour Autolycus doit stimuler le noble athénien à se montrer digne de ses ancêtres.

Nous avons dit que, pour Socrate, l'union de l'homme et de la femme n'a point pour objet le plaisir vénérien; nous avons cité ce qu'il dit à son fils à ce sujet[1].

La liaison avec l'hétaïre peut-elle se justifier ? et si elle le peut, quelle fin peut-on invoquer pour en rendre raison ? S'il n'y a pas de fin morale, intellectuelle ou juridique, nous arriverons à conclure qu'il y a là seulement *l'amour pour l'amour,* forme particulière de *l'art pour l'art.*

[1] *Mémoires*. Livre II, chapitre II, § 4. Page 301.

Socrate est artiste et il sait combien chez les Athéniens l'idolâtrie de l'art est puissante. Ce n'est pas seulement aux hétaïres qu'il en veut, mais surtout à ceux qui admirent le beau sans préoccupations morales et éducatrices. Notre philosophe dirait volontiers, comme Proudhon, que *l'art pour l'art*[1] « est débauche de cœur et dissolution d'esprit,... le « principe du péché, l'origine de toute servitude, la source « empoisonnée d'où coulent, selon la Bible, toutes les fornica- « tions et abominations de la terre,... le vice dans tout son « raffinement, le mal dans sa quintessence. »

Socrate trouve Théodote posant devant un peintre ; l'auteur nous dit que les artistes allaient souvent la voir et qu'elle se prêtait de bonne grâce à leur servir de modèle[2]. Ainsi, dès les premiers mots, Xénophon nous conduit sur le terrain de l'art. Au chapitre précédent le philosophe a dit au peintre Parrhasius : « Si vous voulez représenter des formes parfaitement belles,... vous rassemblez plusieurs modèles, vous « prenez à chacun ce qu'il a de beau. » Voilà le truc du métier, et Parrhasius ne semble pas se douter qu'il ait autre chose à chercher. Ici nous nous trouvons en présence d'un artiste aussi peu soucieux que le précédent de la fin morale : il court après les beaux modèles pour *copier* leurs formes.

Socrate pose de suite à ses disciples la question de finalité, comme il l'a fait dans les ateliers des artistes. Quel profit ont-ils retiré de la vue d'un beau modèle ? Le désir s'éveille dans l'âme des spectateurs, tel est le plus clair résultat de la contemplation de belles formes[3] : « tout cela fait que nous « sommes esclaves et elle la souveraine. » Après ce que nous avons dit sur l'affranchissement, il est facile de comprendre que le philosophe regarde la visite à Théodote comme un

[1] *Du principe de l'art*, chap. IV.
[2] Ce trait a son importance.
[3] *Mémoires*. Livre III, chapitre XI, § 3.

plaisir de mauvais aloi. Il convient de rapprocher, d'ailleurs, ce passage, du discours de Socrate à Xénophon sur le danger de la beauté [1].

La conversation s'engage ensuite entre Socrate et Théodote. Zeller dit que le philosophe discutait comme un pédant et un philistin ; on ne s'en douterait guère en lisant ce chapitre des *Mémoires ;* peu de comédies présentent des scènes aussi vives et aussi spirituelles.

Xénophon a composé ce dialogue avec un art infini, tous les détails ont leur valeur. L'auteur tient à nous bien fixer sur le caractère de la belle courtisane.

Théodote ne cherche pas à développer la passion chez ceux qui la fréquentent : elle sait qu'elle est recherchée pour sa beauté, que ce commerce lui rapporte beaucoup d'argent ; et cela lui suffit. Elle n'a aucune des ruses, des finesses de la coquette ; elle est tout étonnée lorsque Socrate lui dit que, pour retenir un amant, il ne faut pas se livrer à lui sans souci du lendemain.

Socrate se montre d'une politesse exquise, mais tous ses discours sont pleins d'une ironie mordante que ne saisit pas la pauvre fille ; il la rase le plus gracieusement du monde [2]. « Si vous avez des amants illustres, je sais que vos actions « ne les engagent pas moins que vos paroles. » — « Par « Jupiter, répond Théodote, je ne m'ingénie d'aucun de ces « moyens. »

Rien n'égale la naïveté de cette femme, qui, pleine d'admiration pour l'esprit subtil de Socrate et le voyant si habile parleur, lui dit [3] : « Eh bien, que ne m'aidez-vous à faire « la chasse aux amis ! »

La réponse du maître est charmante ; il ne demande pas

[1] Nous avons donné un extrait de ce passage, page 88.
[2] *Mémoires*. Livre III, chapitre XI, § 10.
[3] § 15.

mieux, mais il faudrait qu'elle trouvât moyen de le décider ; d'ailleurs il est extrêmement occupé : il a appris à ses disciples à composer des philtres, grâce auxquels ceux-ci le retiennent près d'eux. Théodote ne comprend rien à toute cette fine raillerie, elle prend tout au sérieux et veut que le maître lui compose aussi des philtres ; s'il ne veut pas venir chez elle, elle ira chez lui. Mais Socrate lui déclare qu'il ne la recevra que s'il n'a avec lui personne qu'il aime davantage.

Nous ne comprenons pas ce passage comme M. Fouillée ; cette personne chère au maître n'est pas la *sagesse*, mais un disciple quelconque. Jamais il ne recevra l'hétaïre, parce qu'il aura toujours près de lui quelqu'un dont le commerce lui sera plus agréable que celui de cette *fille stupide*. Il ne connaît personne qui mérite moins d'être aimé que cette femme sans intelligence. Le dialogue se termine sur cette incisive raillerie, que Théodote, évidemment, ne comprit pas.

Théodote est une enfant ; elle ne sait quel usage faire des cadeaux qu'elle reçoit ; elle dépense tout en luxe inutile, en domestiques, sans la moindre prévoyance. Elle fait un étalage puéril de son heureuse fortune. Elle vit au jour le jour[1] ; « s'il « m'arrive quelque ami qui veuille me faire du bien, c'est de « quoi je vis. » Elle s'abandonne complètement au hasard.

La belle courtisane est inconsciente, sans esprit, sans cœur, sans savoir, même sans finesse : ce n'est pas une femme, mais une statue vivante. La présence de Socrate dans sa chambre ne peut donc nous blesser ; elle est tout aussi naturelle que dans l'atelier d'un peintre.

Une telle femme ne réalise point, aux yeux de Socrate, le type de la beauté, si belles que soient ses formes. Elle ne peut entraîner l'homme sage, ni même le véritable artiste tel que le comprend le philosophe.

La plupart des statues de Vénus semblent avoir eu pour

[1] § 5.

modèles des femmes de ce genre. Le nu antique n'excite pas d'ordinaire les sens, parce que les personnages représentés sont *inconscients*. L'absence de toute pensée leur tient lieu de pudeur. Les nudités de la Renaissance et des temps modernes sont bien différentes : l'artiste, en donnant une âme à sa statue, s'interdit par cela même de représenter le nu. Cette règle esthétique a été méconnue par beaucoup de sculpteurs et de peintres ; les uns, dominés par un culte peu intelligent pour l'antiquité, ont fait des femmes nues parce que les anciens en faisaient ; les autres n'ont pas été fâchés d'attirer les regards d'un public amoureux d'excitations sexuelles.

NOTE B.

LE SECOND HIPPIAS.

Le mensonge volontaire. — L'entretien avec Euthydème. — Hippias d'après les « Mémoires. » — « L'Hipparque. »

Le *Second Hippias* n'est généralement pas regardé comme faisant partie des œuvres authentiques de Platon ; il est vrai qu'il est cité dans le cinquième livre de la *Métaphysique*, mais sans nom d'auteur. M. Barthélemy Saint-Hilaire pense que ce passage d'Aristote est l'œuvre d'un scholiaste. Il y a de fortes raisons pour admettre cette manière de voir ; très fréquemment les fins de chapitres dans les ouvrages du Stagirite proviennent d'un glossateur. Il nous semble que ce dialogue n'offre pas l'ampleur qui caractérise les traités platoniciens ; on n'y trouve qu'une phase de la discussion dialectique, et la conclusion manque. Il existe des analogies très grandes entre le *Second Hippias* et l'*Hipparque* dont personne ne défend l'authenticité.

Socrate demande au célèbre Hippias de lui expliquer ce qu'il pense d'Ulysse et d'Achille : le premier est réputé un

menteur effronté, et le second passe pour réaliser le type de la loyauté. Les interlocuteurs sont ainsi amenés à discuter la question du mensonge.

Le dialogue est divisé en deux parties bien distinctes ; pour l'interpréter facilement nous commencerons par la seconde, parce qu'elle peut être expliquée au moyen de textes des *Mémoires.*

Le philosophe, après un discours plein d'esprit et de finesse sur son ignorance, prie le sophiste de lui dire qui vaut le mieux de celui qui ment volontairement ou de celui qui le fait malgré lui. Pour résoudre le problème, Socrate procède, suivant son usage, par des exemples. Le coureur qui de propos délibéré avance lentement est meilleur, pour la course, que celui qui ne peut aller vite. Le bon chanteur, lorsqu'il détonne volontairement, est supérieur au mauvais, malgré les efforts que fait celui-ci. Il vaut mieux avoir de bons yeux, avec lesquels on voit de travers volontairement, que de mauvais qui ne peuvent voir que de travers.

La justice est une capacité ou une science ou l'une et l'autre. Dans le premier cas, l'âme la plus capable, dans le second, l'âme la plus savante sera la plus juste. L'homme capable ou savant ne cessera pas de l'être alors qu'il fera le mal volontairement, puisque sa volonté suppose capacité ou science. « Ainsi c'est le propre de l'homme bon de commettre « l'injustice volontairement, et du mauvais de la commettre « involontairement... Celui qui manque et fait volontairement « des choses injustes, s'il est vrai qu'il y ait un tel homme, « ne serait pas autre que l'homme de bien. »

Hippias proteste : « Je ne saurais t'accorder cela, Socrate. » Le maître répond : « Ni moi, me l'accorder à moi-même ; mais « cette conclusion suit nécessairement du discours précédent. »

M. Fouillée[1] pense que Socrate veut prouver, par l'ab-

[1] *Philosophie de Socrate.* Tome I, page 191.

surde, que l'homme ne fait jamais le mal volontairement. Nous ne partageons pas cette manière de voir : la conclusion serait plus nette ; Socrate n'hésiterait pas comme il le fait, s'il avait voulu prouver une thèse *positive* de cette importance. Il s'agit ici de montrer la faiblesse des théories des philosophes antérieurs, et le maître l'indique très nettement par ces paroles, qui terminent le dialogue : « Si vous n'avez « aucun point fixe, vous autres savants, il est bien triste pour « nous de ne pouvoir être délivrés de notre erreur, même en « recourant à vous. »

Cette discussion ressemble fort à celle que Socrate eut avec Euthydème, alors que ce jeune homme ne comptait pas encore au nombre de ses disciples. Le philosophe demande[1] : « Lequel connaît mieux les lettres, à ton avis, de celui qui « écrit ou lit mal volontairement, ou bien de celui qui le fait « involontairement ? » — « Celui qui le fait volontairement, « car il pourra, dès qu'il le voudra, bien faire ces sortes de « choses. » — « Et lequel connaît la justice, de celui qui « emploie volontairement le mensonge et la tromperie, ou de « celui qui le fait involontairement ? » — Il est évident que « c'est le premier. » — « Tu prétends donc que celui qui sait « écrire est plus lettré que celui qui ne le sait pas ? » — « Oui. » — « Et que celui qui connaît les règles de la justice « est plus *juste* que celui qui ne les connaît pas ? » — « J'ai « l'air de le dire, mais je ne sais comment j'ai pu tenir ce « langage. »

Dans les deux cas la supériorité du menteur volontaire est bien nettement posée, et l'interlocuteur de Socrate proteste contre les conclusions auxquelles il est conduit, sans toutefois pouvoir réfuter le maître.

Un peu plus bas, le philosophe demande ce qu'on appelle des gens serviles; on ne désigne point par ce terme les gens

[1] *Mémoires*. Livre IV, chap. II, § 20.

qui exécutent des professions manuelles, *à raison de leurs professions,* mais on donne ce nom à ceux qui ignorent le beau, le bien et le juste [1]. Il faut donc faire tout notre possible pour éviter la servitude. L'homme servile n'a aucun guide dans sa conduite, il marche au hasard. Socrate a dit à Euthydème : « Eh bien, si quelqu'un voulait dire la vérité et « que, cependant, il ne s'expliquât jamais de la même « manière sur les mêmes choses, mais que, parlant du même « chemin, il dît tantôt qu'il conduit à l'orient et tantôt vers « l'occident; que faisant le même calcul, il trouvât tantôt plus « tantôt moins, que te semblerait d'un tel homme ? » — « Il « est clair qu'il ne saurait pas ce qu'il pensait savoir. » Vient ensuite la question sur les gens serviles.

Ces deux passages s'éclaircissent par leur rapprochement. L'homme qui, malgré ses efforts, ne parvient pas à donner toujours la même solution à un problème (qui n'en admet qu'une) est un individu à moitié insensé ; il n'est pas savant parce qu'il n'est pas maître de lui-même [2]. « Ne se point « connaître soi-même et croire qu'on sait ce qu'on ignore, « c'est, à ce qu'il disait, toucher de bien près à la folie. »

Au commencement de l'entretien avec Euthydème, l'auteur rapporte tous les efforts qu'a faits le jeune homme pour arriver à s'instruire [3]. « Comment Socrate attaquait ceux qui « pensaient avoir reçu une très bonne éducation et qui « étaient fiers de leur sagesse, c'est ce que je vais mainte- « nant raconter. » Euthydème a acheté les ouvrages les plus célèbres, il se croit un homme apte à diriger les affaires, bien qu'il ne soit jamais occupé que de *théories abstraites.*

Socrate se séparait de tous les anciens maîtres par sa théorie de la finalité. Il demande au jeune homme de classer

[1] *Mémoires* Livre IV, chap. II, § 22.
[2] *Mémoires.* Livre III, chapitre IX, § 6.
[3] *Mémoires.* Livre IV, chapitre II, § 1.

les actions humaines en bonnes et mauvaises et s'efforce de lui prouver que ces distinctions ne sont pas absolues, comme celles de la physique. Dans la dernière partie du dialogue, il applique la même méthode aux choses utiles et démontre, très aisément, qu'elles ne peuvent être appréciées que par leurs *fins* et non par leurs *définitions*.

Nous savons qu'Hippias avait la prétention de régler l'éthique par principes théoriques : il tenait probablement cette conception de l'école pythagoricienne, qui appliquait les nombres à la morale. Il dit un jour à Socrate qu'il avait une doctrine irréfutable sur la justice ; le maître lui répondit[1] : « Par Junon ! tu parles là d'une grande découverte : ainsi les « juges cesseront de diviser leurs suffrages, les citoyens de « contester au sujet de leurs droits, de s'intenter des procès, « de soulever des séditions ; les nations n'auront plus de « querelles au sujet de leurs droits et ne se feront plus la « guerre ; je ne vois pas trop comment je pourrais te quitter « avant que tu m'aies expliqué cette admirable invention. »

Dans le *Second Hippias*, le sophiste est attaqué sur le même problème des définitions absolues en éthique. L'argumentation ressemble fort à celle que Socrate oppose à Euthydème. Dans la première partie du dialogue, le maître demande si le menteur et l'homme véridique sont des types susceptibles d'être rigoureusement définis. Il montre que, si on admet cette hypothèse, on arrive à reconnaître que le menteur et l'homme véridique peuvent être une seule et même personne, tandis qu'un même corps ne peut être chaud et froid, lourd et léger, ni, en général, réaliser les contraires.

Dans le V[e] livre de la *Métaphysique* cette conclusion est déclarée inadmissible en éthique ; sur ce point Aristote ne réfute pas Socrate, car celui-ci n'a jamais prétendu démontrer les conséquences auxquelles il parvient dans sa discussion

[1] *Mémoires*. Livre IV, chapitre IV, § 8.

avec Hippias ; tout au contraire il déclare, en terminant, qu'il ne peut les admettre.

Le dialogue d'*Hipparque* roule également sur la question des définitions ; la discussion est beaucoup moins brillante que dans le *Second Hippias ;* elle est assez embarrassée et revêt un caractère parfois sophistique. Que faut-il penser de la recherche du gain ? Tout le monde désire un bénéfice dans ses opérations, tout le monde trouve juste et légitime que le travail donne un profit.

L'interlocuteur anonyme semble ignorer complètement la théorie de la finalité en éthique ou, du moins, il n'en a qu'une idée extrêmement vague ou grossière. Socrate, ne s'occupant ici que de réfutation, ne porte pas, non plus, la question sur son véritable terrain. Nous avons déjà vu que le maître soutenait que le mensonge, même, n'est pas susceptible d'une qualification éthique générale ; il est clair qu'il en doit être ainsi du gain.

Comment distinguer le bon gain du mauvais ? Ce n'est assurément point par l'importance du bénéfice réalisé ; car si un petit profit est un bien, un grand ne saurait être un mal. C'est à peu près le même raisonnement que font aujourd'hui les économistes, quand ils soutiennent que l'intérêt permis par la loi n'est pas *scientifiquement* distinct de l'usure condamnée par le code. L'interlocuteur de Socrate se place au même point de vue que notre législateur : il condamne les gains usuraires, ceux que réalisent des gens avides qui achètent des choses misérables avec l'espoir de les vendre cher.

Les gains ne peuvent être distingués ni par la nature des choses mises dans le commerce, ni par l'importance du profit. Si l'on convient que les honnêtes gens peuvent, sans scrupule, faire des gains modérés, il n'y a pas des bons et des mauvais gains. Les idées communes sont, par suite, sans aucune valeur en cette matière.

Socrate ne conclut pas sur le fond, mais il est probable qu'il n'était pas éloigné de considérer le commerce avec un certain mépris. Peut-être n'allait-il pas aussi loin qu'Aristote dans sa réprobation, mais il le regardait, sans doute, comme très peu digne de l'homme vertueux.

NOTE C.

L'ÉCONOMIQUE.

Artisans et paysans. — Éloge de Cyrus le jeune. — Comparaisons militaires. — Théorie de la famille. — L'œuvre n'est pas socratique.

L'*Économique* est une des œuvres les plus remarquables que nous ait laissées l'antiquité : nous pensons qu'il faut en faire honneur complètement à l'esprit si juste et si grec de Xénophon, et que Socrate y figure au même titre que dans la plupart des dialogues platoniciens.

Ce livre roule sur l'agriculture ; Socrate était un citadin et un artiste ; par conséquent il était très peu compétent dans la question. Dans les *Mémoires* on le voit, à chaque instant, en relations avec les artisans d'Athènes. Critias lui dit[1] : « Il « faudra laisser là les cordonniers, les charpentiers et les « forgerons : il y a longtemps qu'ils sont obsédés de figurer « dans tes entretiens. » Dans l'*Économique*, Socrate prend une tout autre position vis-à-vis des artisans.

L'auteur parle d'eux comme le fera plus tard Aristote : les arts mécaniques ruinent le corps et affaiblissent l'énergie de l'âme ; ils empêchent de s'occuper des choses de l'État[2]. « Aussi, dans quelques républiques, principalement dans « celles qui sont réputées guerrières, il est défendu à tout « citoyen d'exercer une fonction mécanique. »

Xénophon a été le type du soldat laboureur ; il a passé une

[1] *Mémoires*. Livre I, chap II, § 37.
[2] *Économique*. Chap. IV, § 2.

partie de sa jeunesse dans des aventures guerrières ; on sait qu'il s'adonna ensuite avec succès à l'agriculture. Il est tout à fait naturel qu'il méprise l'artisan citadin, toujours prêt à aller entendre les démagogues.

La suite du chapitre nous confirme dans l'opinion que, sous le nom de Socrate, c'est Xénophon qui parle. Il dit à Critobule que le roi de Perse s'occupe, avec une égale ardeur, de la guerre et de l'agriculture. Il donne sur les institutions du grand empire oriental des détails, quelque peu légendaires, du genre de ceux que l'on trouve dans la *Cyropédie* : il y a, même, un passage presque identique dans les deux livres [1].

Le chapitre se termine par un éloge de Cyrus le jeune que Socrate cite comme un modèle du prince et du sage [2]. « Par « Jupiter ! Cyrus, s'il eût vécu, eût été bien digne de com- « mander... Tant qu'il vécut, ses amis combattirent à ses « côtés ; dès qu'il fut mort, tous moururent en combattant « auprès de son cadavre, à l'exception d'Ariée. Ariée se « trouvait à l'aile gauche. »

Ce langage et ces détails seraient fort mal placés dans la bouche du Socrate historique, mais ils sont parfaitement admissibles, du moment où l'on sait que le pseudo-Socrate est là pour exposer les idées de Xénophon.

Tout le livre respire une passion sincère pour l'agriculture ; il ne peut avoir été composé que par un homme qui l'a pratiquée avec amour ; tel est le cas de Xénophon. Le chapitre V a pour objet de montrer que la vie des champs est la plus agréable et qu'elle est favorable à la prospérité de l'État.

Socrate n'était certainement pas chasseur, il ne pouvait être grand connaisseur en chevaux, tandis que son disciple nous a laissé de curieux traités sur la vénerie et l'équitation.

A partir du chapitre VI, l'auteur, obligé d'entrer dans le

[1] *Économique*, chap. IV, § 7, et *Cyropédie*. Livre VIII, chap. VI, § 11.
[2] *Économique*, chap. IV. § 18. Voir *Anabase*, chap. IX.

cœur de la question, ne peut plus, sans trop blesser les convenances littéraires, laisser la parole à Socrate. Le philosophe raconte à Critobule l'entretien qu'il eut avec un agriculteur émérite nommé Ischomachus. Ce personnage ressemble singulièrement à Xénophon.

Ischomachus était, d'après Socrate, un homme beau et bon[1]; ce détail semblerait assez inutile si nous ne savions, par la tradition, que Xénophon était, lui-même, célèbre par sa beauté.

Ischomachus enseigne à sa femme les principes d'une bonne administration, il lui explique l'importance de l'ordre dans la maison. Les exemples qu'il emploie sont bien remarquables. Il cite ce qui se passe dans une armée ; la manière dont il vante la bonne tenue des troupes indique, tout de suite, un homme qui aime et connaît la guerre[2]. « Une armée « bien rangée est le plus beau des spectacles pour des amis. « Quel ami n'admirerait volontiers de nombreux hoplites « marchant en bon ordre ? qui n'admirerait des cavaliers « galopant en escadrons bien formés ?... Quand une armée « s'avance en si bel ordre, y eût-il plusieurs myriades de « soldats, tous marchent aisément, comme un seul homme, « les derniers remplissant successivement le vide laissé par « les premiers. »

Socrate avait peu voyagé et il ne pouvait connaître et apprécier, comme Xénophon, les choses de la marine. Ischomachus cite encore à sa femme l'exemple de ce qui se passe sur les navires : « Pourquoi les navigateurs ne se gênent-ils « pas les uns les autres, si ce n'est parce que chacun est « assis en ordre, se couche en ordre sur sa rame, la retire en « ordre, s'embarque et débarque avec ordre. »

L'auteur tient d'ailleurs à accuser nettement que ces

[1] Chapitre VI, § 17. Voir sur cette expression page 308.

[2] Chapitre VIII, § 6.

connaissances lui sont propres, car il place un peu plus bas un assez long discours adressé par Ischomachus à Socrate sur la belle ordonnance qu'il a remarquée sur un *vaisseau phénicien*. Il est clair que c'est Xénophon qui parle, car peu de propriétaires ruraux avaient été à même de faire des observations aussi minutieuses et aussi pratiques que celles que présente l'interlocuteur de Socrate. Il ajoute[1] : « Je dis « à ma femme que ce serait de notre part une extrême indo- « lence si, quand dans un navire, tout étroit qu'il est, on « trouve de la place, quand malgré la violence des tempêtes « on conserve cependant le bon ordre... nous, qui avons dans « notre maison d'amples celliers, nous n'assignions pas aux « objets une place convenable et facile à trouver ? »

Ischomachus, toujours plein d'idées politiques et militaires, dit encore[2] : « Je lui appris que, dans les villes bien policées, « les citoyens ne croient pas suffisant de se donner de bonnes « lois, ils choisissent, pour conservateurs de ces lois[3], des « hommes... qui punissent ceux qui les transgressent. Je « recommandai à ma femme de se considérer comme la « *conservatrice des lois de notre ménage*, de passer, quand « elle le jugerait bon, la revue de tout notre mobilier, *comme « un commandant de garnison* passe la revue de ses « troupes, d'examiner si chaque objet est en bon état, comme « le Sénat fait l'inspection des chevaux et des cavaliers. »

Ischomachus ne néglige aucune occasion de faire des comparaisons militaires ; voulant prouver qu'il y a manière de bien employer le fumier et manière de le gaspiller, il dit[4] : « Il « y a des généraux qui, dans les affaires de stratégie, ont un

[1] Chapitre VIII, § 17.

[2] Chapitre IX, § 14.

[3] Curtius (Tome II, page 422) dit que ces fonctionnaires nommés *Nomophylaques*, comme dans ce passage, avaient un caractère sacerdotal, comme l'indiquait leur bandeau blanc. Ce point est à noter.

[4] Chapitre XX, § 6.

« égal degré d'intelligence, mais qui sont meilleurs ou pires « suivant le degré d'activité. » Il expose ensuite comment souvent on néglige les précautions durant la marche ; « de « même, tout le monde dit que le fumier est excellent en « agriculture,... cependant les uns se préoccupent des moyens « de l'amasser et les autres n'y songent point. »

Dans le dernier chapitre, Ischomachus compare le chef de maison à un général qui forme des recrues[1]. « Les uns four- « nissent des soldats qui ne veulent point affronter une fati- « gue..., qui vont jusqu'à se faire honneur de leur résistance « à leur chef, incapables de rougir d'un échec déshonorant. » L'orgueil de l'ancien chef des Dix-Mille se fait bien sentir dans ce passage[2] : « Que des chefs favorisés du ciel, pleins de « valeur et d'habileté, prennent ces mêmes hommes ;... ils les « rendront honteux de la moindre lâcheté,... fiers de leur « soumission individuelle et collective... On a raison d'ap- « peler hommes d'un grand cœur ceux que suit une troupe « ainsi animée, et de dire que celui-là s'avance avec un « grand bras, à qui tant de bras obéissent. »

Dans les *Mémoires* on trouve aussi quelques comparaisons militaires; Xénophon avait l'esprit si rempli des idées guer- rières qu'il ne pouvait manquer d'en prêter quelques-unes à Socrate; mais ces passages sont peu importants.

Socrate n'était pas heureux en ménage, il ne pouvait donc avoir beaucoup de goût pour les menus détails d'intérieur; la situation de Xénophon était tout à fait différente. Ischomachus célèbre, comme le spectacle le plus charmant, celui d'une maison où tout est bien placé[3]. « La belle chose à voir que « des chaussures bien rangées...; la belle chose que des « vêtements séparés suivant leur usage; la belle chose que

[1] Chapitre XXI, § 4.
[2] Chap. XXI, § 5.
[3] Chapitre VIII, § 19.

« des couvertures; la belle chose que des vases d'airain; la « belle chose que des ustensiles de table; la belle chose, « enfin, malgré le ridicule qu'y trouverait un écervelé,... que « de voir des marmites rangées avec intelligence et symétrie ! »

Voilà assurément un enthousiasme que ne devaient guère partager la plupart des Socratiques, presque tous occupés à philosopher sur le *beau* et vivant bien plus sur l'agora que dans leur maison. Remarquons ici que Xénophon s'inspire de la vieille poésie grecque, dans laquelle on célébrait le bon ordre et la magnificence des maisons appartenant aux chefs achéens.

Xénophon était un excellent père de famille et un bon époux. Ischomachus dit à sa femme qu'elle est la *reine* de la maison [1]; ce mot a quelque chose d'archaïque et de religieux dans la langue grecque de cette époque. Nous avons déjà noté le titre de *Nomophylaque* qu'il lui a donné et le caractère religieux des magistrats de ce nom.

Plus loin il dit [2] : « Je prends en partie dans les lois de « Dracon, en partie dans celles de Solon, pour enseigner la « justice à mes serviteurs. Il me semble, en effet, que ces « grands hommes ont donné beaucoup de lois propres à ins- « pirer cette espèce de justice... Il est évident qu'ils ont pro- « noncé ces peines pour rendre infructueux aux fripons leur « gain sordide. Pour ma part, c'est en empruntant quelques « unes de ces lois, auxquelles j'ajoute quelques *ordonnances* « *royales*, que je m'efforce de rendre mes serviteurs « fidèles dans leur gestion. Ces lois, en effet, n'offrent que « des peines aux délinquants, tandis que les ordonnances « royales, à côté de la peine pour le délit, offrent des prix à « la fidélité. »

On s'est demandé ce qu'étaient ces ordonnances royales ; nous pensons que ce sont les règlements que le propriétaire

[1] Chapitre IX, § 15.
[2] Chapitre XIV, § 4.

fait, en sa qualité de maître, de chef de famille et de *prêtre des Divinités de son domaine*. Xénophon nous ramène aux plus anciennes conceptions grecques sur la propriété rurale, consacrée par les Dieux.

Les discours qu'Ischomachus adresse à sa jeune femme sont pleins d'une grâce inimitable ; il est certain que l'auteur s'inspire des chants homériques, lorsqu'il montre que la femme ne doit pas rester oisive, occupée de bavardage et de coquetterie, mais qu'elle doit être toujours au travail parmi ses servantes[1]. « Son air même comparé à celui d'une ser-« vante, son extérieur plus propre et sa parure plus décente, « n'en seront que plus engageants, surtout si c'est d'elle-« même qu'elle cherche à plaire et non contre son gré. »

Nous reconnaissons volontiers que nos idées modernes seraient un peu choquées des paroles par lesquelles Ischomachus combat la toilette ; pour en appréccier la beauté sévère et la profondeur, il faut connaître la philosophie et la poésie helléniques. On doit d'ailleurs observer que le discours d'Ischomachus s'adresse bien plutôt au lecteur qu'à une jeune fille *ignorante*.

Xénophon ne comprend pas la famille comme Socrate ; celui-ci ne s'élève pas au-dessus des considérations civiles et juridiques.

Dès les premiers mots Ischomachus fait connaître, comme le maître, que le mariage n'a point pour objet la satisfaction de l'appétit sexuel ; il n'indique pas d'abord la nécessité de perpétuer la famille. La *communauté* est le premier point sur lequel il appelle l'attention de sa femme[2]. « Il faut bien « te pénétrer de ceci, c'est que celui de nous deux qui gèrera « le mieux le bien commun, fera l'apport le plus précieux. »

L'union est placée sous la protection des Dieux ; l'auteur

[1] Chapitre X, § 12.
[2] Chapitre VII, § 13.

développe, avec beaucoup d'autorité, la loi de *polarité* qui lui paraît une merveille de la Providence.

[1] « Les Dieux me semblent avoir bien réfléchi quand ils « ont assorti ce couple qui se nomme mâle et femelle, pour la « grande utilité commune. Et d'abord, afin d'empêcher « l'extinction de la race animale, ce couple est destiné à « engendrer l'un par l'autre; ensuite il résulte de cette union, « au moins chez l'homme, des appuis pour la vieillesse. »

L'homme ne peut vivre que dans le *ménage*[2]. « La Divinité « a, d'avance, approprié, selon moi, la nature de la femme « pour les soins et les travaux de l'intérieur, et celle de « l'homme pour les travaux et les soins du dehors. » Dieu a donné à l'homme la force pour l'atelier et l'intrépidité pour la guerre, à la femme la faiblesse du corps qui l'attache au ménage, le besoin d'aimer les enfants, la timidité qui convient à la surveillante de la maison. Aux deux il a distribué également la mémoire, l'attention et la faculté d'arriver à la *tempérance*.

[3] « Comme la nature d'aucun d'eux n'est parfaite, en tout « point, cela fait qu'ils ont besoin l'un de l'autre, et leur union « est d'autant plus utile, que ce qui manque à l'un, l'autre « peut le suppléer..... La loi ratifie cette intention d'en haut « en unissant l'homme et la femme. Si la Divinité les associe « en vue des enfants, la loi les associe en vue du ménage; « c'est elle aussi qui déclare *honnête* tout ce qui résulte « des *facultés accordées par le ciel* à l'un et à l'autre... « Si donc l'un agit contrairement aux desseins de la Divi- « nité, ce désordre n'échappe point aux regards des Dieux « et l'on est puni d'avoir négligé ses propres devoirs ou « accompli les actes de la femme. »

[1] Chapitre VII, § 18.
[2] Chapitre VII, § 22
[3] Chapitre VII, § 28.

Cette théorie si belle, si puissante, est presque textuellement celle que Proudhon a reprise avec tant d'éclat et de force dans son livre sur la *Justice*.

Nous ne pouvons résister au plaisir de citer la fin de ce chapitre, d'autant plus qu'elle n'a pas été, pensons-nous, bien comprise par M. Fouillée. Celui-ci dit[1] : « Non-seulement il y « a *égalité naturelle* entre l'homme et la femme, mais encore « la femme peut devenir, par sa bonté, par sa prévoyance, « par sa sagesse pratique, *meilleure* que l'homme ; et alors « l'homme est son serviteur plutôt que son maître, *par le « culte d'amour et de respect* qu'il lui rend. »

Nous ne trouvons point chez Xénophon cette théorie de l'égalité des sexes, qui nous a semblé être une des parties faibles de l'enseignement purement socratique.

Ischomachus vient d'expliquer à sa femme comment elle doit avoir le *gouvernement du ménage ;* elle ne sait encore rien faire, mais son mari lui enseigne le moyen de se mettre à la hauteur de sa *tâche royale*. Lorsque la jeune femme sera arrivée à ce degré, elle n'aura plus rien à apprendre de personne. Effrayée d'abord de son ignorance, elle dit[2] : « Je suis « surprise que les fonctions de chef ne t'appartiennent pas « plutôt qu'à moi. » Mais Ischomachus maintient fermement son principe de la dualité des fonctions.

Lorsque la femme arrive à posséder la science du ménage, son mari doit être le premier à donner l'exemple à toute la maison, en respectant son autorité souveraine et en ne la gênant pas dans son commandement[3]. « Le charme le plus « doux, ce sera lorsque, devenue plus parfaite que moi, tu « m'auras rendu ton serviteur ; quand, loin de craindre que « l'âge, en arrivant, ne te fasse perdre de ta considération

[1] *Philosophie de Socrate*. Tome II, page 52.
[2] *Économique*. Chapitre VII, § 39.
[3] Chapitre VII § 42.

« dans ton ménage, tu auras l'assurance qu'en vieillissant tu « deviens pour moi une *compagne* meilleure encore, pour tes « enfants une meilleure ménagère, et *pour ta maison une* « *maîtresse plus honorée.* »

Il n'y a là rien qui ressemble aux singuliers sentiments que M. Fouillée prête à Ischomachus. Ne croirait-on pas entendre Proudhon lui-même [1] ? « Le ménage, cette chose « tout idéale et que l'on s'efforce en vain de rendre ridicule, « le ménage est le royaume de la femme, le monument de la « famille... Courtisane ou ménagère *(ménagère,* dis-je, et « non pas *servante),* je n'y vois pas de milieu... L'homme a « été créé mâle et femelle : de là la nécessité du ménage et « de la propriété. Que les deux sexes s'unissent : aussitôt de « cette *union mystique,* de toutes les institutions humaines « la plus étonnante, naît, par un inconcevable prodige, la « propriété, la division du patrimoine commun en souverai- « netés indépendantes... Le socialisme veut changer le rôle « de la femme ; de *reine,* que la société l'a établie, il veut « en faire une prêtresse de Cotytto. »

Le grand philosophe français dit ailleurs [2] : « Quant aux « femmes, c'est une vérité vulgaire qu'elles n'aspirent à se « marier que pour devenir *souveraines d'un petit État* « qu'elles appellent leur ménage. Otez la femme à son mé- « nage, objet de son administration pacifique... ; dès ce « moment elle n'a plus de raison de vous demeurer fidèle, « elle cesse de vous appartenir. »

Rien dans ces théories n'appartient à l'enseignement de Socrate. Xénophon interprète les traditions de la grande poésie nationale : il n'emprunte à son maître que la grâce de l'exposition et la finesse des distinctions dialectiques.

[1] *Contradictions économiques.* Chapitre XI, § 2.

[2] *Contradictions économiques.* Chapitre XII, § 5.

NOTE D.

LE HIÉRON.

Différences avec les ouvrages de Xénophon. — L'amour unisexuel. — Le roi d'après la « Cyro-« pédie » et le « Hiéron ». — L'œuvre est apocryphe.

Presque tous les auteurs regardent le *Hiéron* comme une œuvre authentique de Xénophon : nous avons dit que nous ne partagions pas cette manière de voir. Il nous semble nécessaire d'examiner la question, car on pourrait tirer de ce livre une appréciation bien fâcheuse des théories socratiques. Ce travail nous paraît d'autant plus convenable que nous avons dû nous séparer de la plupart des commentateurs quand nous avons étudié les mœurs socratiques; et ce document serait accablant pour Socrate, si Xénophon en était l'auteur.

Curtius voit dans ce dialogue l'expression des idées des écoles socratiques ; il se garde d'ailleurs de se prononcer sur la question d'authenticité; il donne cette œuvre comme *attribuée* à Xénophon [1].

Ce livre manque de grâce et de naturel ; il se distingue ainsi beaucoup de l'*Économique :* il semble avoir été composé par un rhéteur habitué à mettre en regard tous les arguments que l'on peut proposer pour et contre une thèse. Aucune question philosophique n'y est discutée; il n'y a aucun enseignement moral ou politique à retirer de cette lecture. Tous les ouvrages de Xénophon sont, au contraire, empreints d'un esprit très pratique. Hiéron et Simonide font assaut d'arguties et discutent pour le plaisir de discuter.

Dans l'*Économique*, nous avons relevé la prédilection de

[1] Tome V, page 200.

Xénophon pour les comparaisons tirées de l'art militaire ; ici nous ne trouvons rien de pareil : Simonide propose de régler les affaires de l'État par imitation de ce qui se passe dans les théâtres. Ischomachus comparait le maître de maison à un général entouré de soldats[1] : Simonide fait du souverain un *impresario* [2].

Il est vrai que, dans le traité du *Commandant de Cavalerie* [3], Xénophon propose d'accorder des prix pour les exercices des cavaliers ; « témoin ce qui se fait pour les « chœurs, où, pour de faibles prix, on se donne tant de mal « et on fait tant de dépenses. » L'expérience a montré l'importance des concours et des courses de chevaux ; d'ailleurs, ici, il ne s'agit pas de choristes à encourager, mais de choréges, c'est-à-dire de gens riches auxquels les lois athéniennes faisaient une obligation de fournir des spectacles publics. L'usage était de faire de très grandes dépenses pour soutenir noblement son nom. Rien n'est plus puéril que l'idée d'encourager l'agriculture et le commerce par des prix.

Simonide dit à Hiéron qu'une armée permanente peut devenir une source de popularité pour le tyran[4] : « Qu'y a-t-il, en « temps de guerre, de plus avantageux pour les citoyens que « des troupes mercenaires ? » Cette pensée aurait révolté Xénophon, pour qui le métier des armes est, par excellence, l'occupation des citoyens.

La manière dont il est parlé des chevaux est tout à fait contraire aux idées de Xénophon. Simonide dit[5] : « Je sais qu'il « en est de certains hommes, comme des chevaux ; plus ils « ont en abondance ce qui leur est nécessaire, plus ils sont

[1] *Économique*, chapitre XXI, § 8.
[2] *Hiéron*, chapitre IX.
[3] Chapitre I, § 26.
[4] *Hiéron*, chapitre X, § 6.
[5] *Hiéron*, chapitre X, § 2.

« rétifs. » Dans le traité de l*Équitation*, on voit, au contraire, que Xénophon veut que l'écuyer se fasse aimer du cheval, en faisant comprendre à l'animal qu'il ne peut se passer de ses soins [1]. Simonide, sous prétexte d'adoucir les chevaux, en ferait des rosses; le tyran doit agir de même pour les citoyens trop fiers.

Un peu plus loin il dit [2] : « Une des occupations les plus « belles et les plus distinguées dans l'opinion, c'est l'élève des « chevaux pour les *courses de char.* » Dans ses ouvrages Xénophon n'étudie que le cheval de selle ; à la manière dont il en parle, on comprend assez qu'il n'apprécie que l'équitation [3]. « Les hommes qui manient bien les chevaux ont je « ne sais quel air de grandeur. En effet, un cheval qui se « dresse est quelque chose de si beau, de si frappant, de si « magnifique, qu'il fixe les regards de tous ceux qui le voient, « jeunes ou vieux. On ne peut ni le quitter, ni se lasser de le « considérer. » Au dernier livre de la *Cyropédie,* on lit une description d'une grande fête; les courses de char y sont indiquées brièvement, tandis que la course équestre a une importance extraordinaire; les rois eux-mêmes concourent avec les simples soldats [4].

Dans tous ses ouvrages Xénophon se montre très préoccupé de la religion. Cyrus annonce le *pieux* Énée de Virgile. Dans le *Hiéron* on ne trouve aucune pensée religieuse.

Xénophon ne tient pas moins à la pureté des mœurs qu'à la piété; dans la *Cyropédie* il a célébré la dignité de l'épouse fidèle ; il a rendu le nom de Panthéa presque aussi célèbre que celui de Pénélope. Notre auteur avait une haute idée de l'amour conjugal: les adieux d'Abradatas et de Panthéa sont

[1] *Équitation*, chapitre II, § 3.
[2] *Hiéron*, chapitre XI, § 4.
[3] *Équitation*, chap. XI, § 8.
[4] *Cyropédie*. Livre VIII, chap. III, § 25.

l'un des plus beaux morceaux de la littérature grecque[1]. Dans le *Banquet,* Socrate avait flétri les mignons; s'il a célébré l'amour des âmes, il a condamné le rapprochement contre nature.

Dans le *Hiéron,* les choses sont vues à un tout autre point de vue : le tyran a un mignon, et il ne peut exister aucun doute sur leurs relations; il dit[2] : « J'aime Daïloque pour « certaines faveurs que la nature contraint l'homme à exiger « de ceux qui sont beaux; mais ce que je souhaite d'obtenir « de lui, je désirerais vivement qu'il me l'accordât d'amitié et « de lui-même. »

Simonide a sur cette question une théorie dont le cynisme est, on ne peut plus, étranger aux idées de Xénophon[3]. « Quant aux mignons, qui t'ont fourni un des arguments les « plus forts contre la tyrannie, ils ne sont nullement choqués « de la vieillesse du prince, et il n'y a point de honte attachée à « ceux avec lesquels il entretient son commerce; cet honneur, « au contraire, donne du relief; tout le révoltant disparaît et « ce beau côté ne devient que plus brillant. »

Ce passage suffirait, à lui seul, pour faire rejeter le *Hiéron*[4].

On a souvent rapproché ce dialogue de la *Cyropédie,* croyant que, dans les deux œuvres, le philosophe avait voulu faire l'apologie de la royauté. Nous pensons que ce rapprochement est de nature à confirmer notre thèse. Les anciens distinguaient très bien la royauté et la tyrannie; la première gouverne suivant les lois, la seconde ne connaît que l'arbi-

[1] *Cyropédie.* Livre VI, chap. IV.

[2] *Hiéron,* chap. I, § 33.

[3] *Hiéron,* chap. VIII, § 6.

[4] L'auteur revient encore sur ce sujet malpropre au chapitre XI (§ 11). Si le tyran écoute les conseils du poète, il cessera de craindre, il sera aimé de ses sujets ; « tu n'auras point à courir après les beaux garçons, ce sont eux qui sou- « pireront après toi. »

traire ; la première a pour fin le bien de la cité, la seconde le bonheur du prince. Dans le *Hiéron*, on ne s'occupe que de cette considération égoïste.

Dans la *Cyropédie*, Xénophon oppose le *despotisme* purement asiatique du roi mède à la *monarchie* persane. Mandane dit à son fils[1] : « Ce qui paraît juste à ton grand-père n'est « pas reconnu pour tel chez les Perses. Ainsi il s'est rendu « maître absolu chez les Mèdes ; et chez les Perses *l'égalité* « *c'est la justice*. Ton père, tout le premier, ne fait que ce que « l'État lui prescrit, ne reçoit que ce que l'État lui donne ; la « mesure pour lui n'est point son caprice, mais la loi. Afin « donc de ne pas périr sous le fouet, quand tu serais chez « nous, si tu venais après avoir appris de ton grand-père à « être *tyran* au lieu de *roi*, évite ce qui consiste à se figurer « qu'il faut avoir plus que les autres. »

Nous ne ferons pas appel à l'*Agésilas*, parce que cet opuscule peut être contesté avec raison.

Xénophon avait été l'ami et le compagnon d'armes du roi Agésilas. Dans la constitution spartiate, ce qu'il y avait de meilleur était la royauté : le disciple de Socrate comprenait parfaitement la force que donne à une cité l'établissement d'un *gouvernement vraiment royal*, conservant les pures traditions héroïques et religieuses. En Grèce tout le monde admettait, d'ailleurs, que le sacerdoce ne pouvait être, sans danger, retiré aux grandes familles. La royauté, telle que la conçoit Xénophon, ressemble beaucoup à celle des chefs achéens dans Homère.

Cyrus reçoit une éducation spartiate et socratique ; il ne règne jamais à la manière d'un Asiatique : il est toujours prêtre et général, respectueux des lois, chaste, tempérant. Ce n'est pas le prince tel que le définira le droit romain impérial ; il ne crée pas le droit, il s'y soumet. Le roi, tel

[1] *Cyropédie*. Livre I, chap. III, § 18.

que le comprend Xénophon, fidèle ici à la saine tradition hellénique, n'absorbe pas l'État.

Cyrus dit à ses compagnons, après la prise de Babylone [1] : « Que faut-il faire, selon moi ? Le moyen de s'exercer à la « vertu ? Le moyen de la pratiquer ? De même qu'en « Perse les homotimes vivent auprès des bâtiments de « l'État, de même ici, *devenus tous nobles*, nous devons « suivre le même plan de vie : vous, l'œil sur moi, vous « jugerez si je remplis exactement mes devoirs ; moi, « l'œil sur vous, ceux en qui je remarquerai le désir de faire « ce qui est beau et bon, je les récompenserai. »

Chrysantas répond au roi : [2] « Si nous voulons agir en « hommes libres, nous devons faire de bon gré ce que nous « croyons le plus digne de louange... Il faut bien comprendre « que Cyrus ne peut rien faire pour son bien qui ne soit « pour le nôtre, puisque nos intérêts sont les mêmes et que « nous avons les mêmes ennemis. »

Xénophon dit [3] : « Il convenait que les lois écrites peuvent « contribuer à rendre les hommes meilleurs ; mais il disait « qu'un bon prince est la loi voyante, qui observe en même « temps qu'elle ordonne et qui punit le délinquant. »

Cette définition du prince pourrait être entendue comme très favorable au despotisme ; cette interprétation serait tout à fait contraire à l'esprit socratique ; car d'après le maître le bien était déduit de considérations sur le *général :* tous les penseurs grecs ont suivi cette doctrine et ont regardé comme mauvais les gouvernements qui modifient les règles générales en raison des accidents : la démocratie athénienne s'était corrompue par l'abus des *décrets*.

Xénophon était frappé de l'absence de tout esprit de suite

[1] *Cyropédie*. Livre VII, chap. V, § 85.
[2] *Cyropédie*. Livre VIII, chap. I, § 4.
[3] *Cyropédie*. Livre VIII, chap. I, § 22.

dans l'administration athénienne. La royauté est, avant tout, à ses yeux, la force conservatrice qui assure *l'exécution* des lois. Nous avons vu, dans l'*Économique*, comment le philosophe avait insisté sur la nécessité d'exercer une *surveillance* perpétuelle ; cette idée devait être d'autant plus fortement enracinée chez notre auteur qu'il savait l'importance de la discipline.

Les institutions de Cyrus sont assez curieuses à étudier. En premier lieu il constitue un collège sacerdotal[1]. Sa piété n'a pas le caractère purement extérieur qu'on remarque, le plus souvent, dans les anciennes religions ; elle s'allie à l'éthique ; et Xénophon nous fait voir comment le respect des Dieux est un élément de cette loi universelle de respect mutuel, qui forme la base de toute organisation sociale scientifique. Il n'y a rien de semblable dans le *Hiéron*.

Cyrus ne s'écarte pas beaucoup des anciens principes égalitaires des Perses. Il donne de grandes fêtes et concourt avec les cavaliers : un soldat sace remporte l'un des prix et il refuse de vendre son cheval au roi[2] ; Simonide recommande, au contraire, à Hiéron de ne pas entrer en lice, dans les courses, avec de simples particuliers. « Vainqueur tu « n'exciteras point l'admiration, mais l'envie... ; vaincu, tu « seras la risée de tous. »

Hiéron n'est pas représenté comme un chef d'armée ; ses ennemis sont dans la ville ; il est obligé d'entretenir une armée d'étrangers pour soutenir sa tyrannie. Dans le dialogue il n'est point question des institutions militaires par lesquelles le souverain peut agrandir sa renommée : Simonide ne parle guère de troupes que pour faire un service de gendarmerie.

Cyrus, au contraire, ne s'occupe que de maintenir l'ardeur

[1] *Cyropédie*. Livre VIII, chapitre I, § 23.
[2] *Cyropédie*. Livre VIII, chapitre III, § 25.

guerrière de sa noblesse. Xénophon pense, très certainement, à l'élite de la population spartiate, qui était aussi tenue constamment en haleine. On peut trouver que l'auteur ne s'élève pas ici à une grande hauteur, qu'il sacrifie trop à ses souvenirs laconiens ; mais le disparate n'en est que plus frappant avec le gouvernement *civil* que rêve Simonide.

On ne gouverne pas un grand empire en suivant les principes de Xénophon, mais on conduit bien ainsi des troupes, surtout des mercenaires ; et il ne faut jamais oublier que l'auteur a été un habile et hardi condottière.

Le *Hiéron* nous paraît être l'œuvre d'un sophiste, à moins qu'il n'appartienne au cycle platonicien : on sait que Platon eut d'intimes relations avec Denys le jeune. En tout cas on ne saurait, sans commettre une grosse erreur, continuer à attribuer ce dialogue à Xénophon, non plus qu'à aucun fidèle disciple de Socrate.

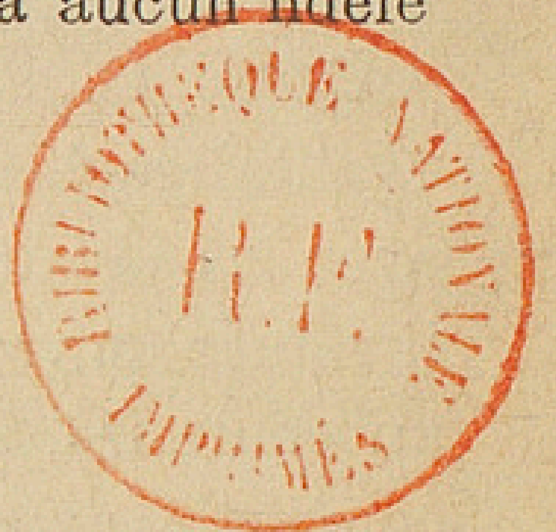




TABLE DES MATIÈRES.





Proudhon 116 - 158

p 83 - 85 - 6' - 154 - 16

p 171 - 180 - 257 - 268

renaissance catholique des XIX

p. 146

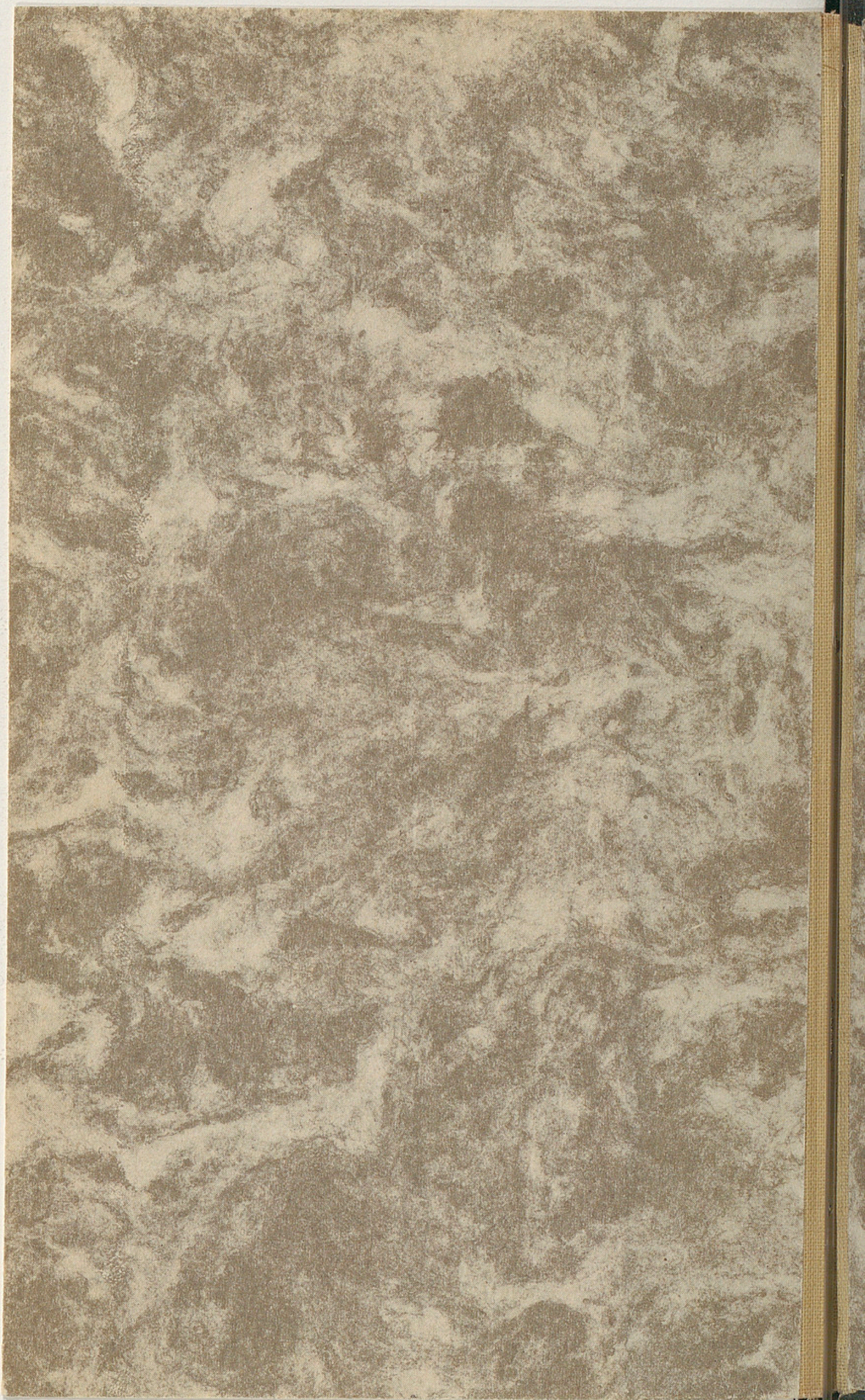
le mariage et le sacrement 152

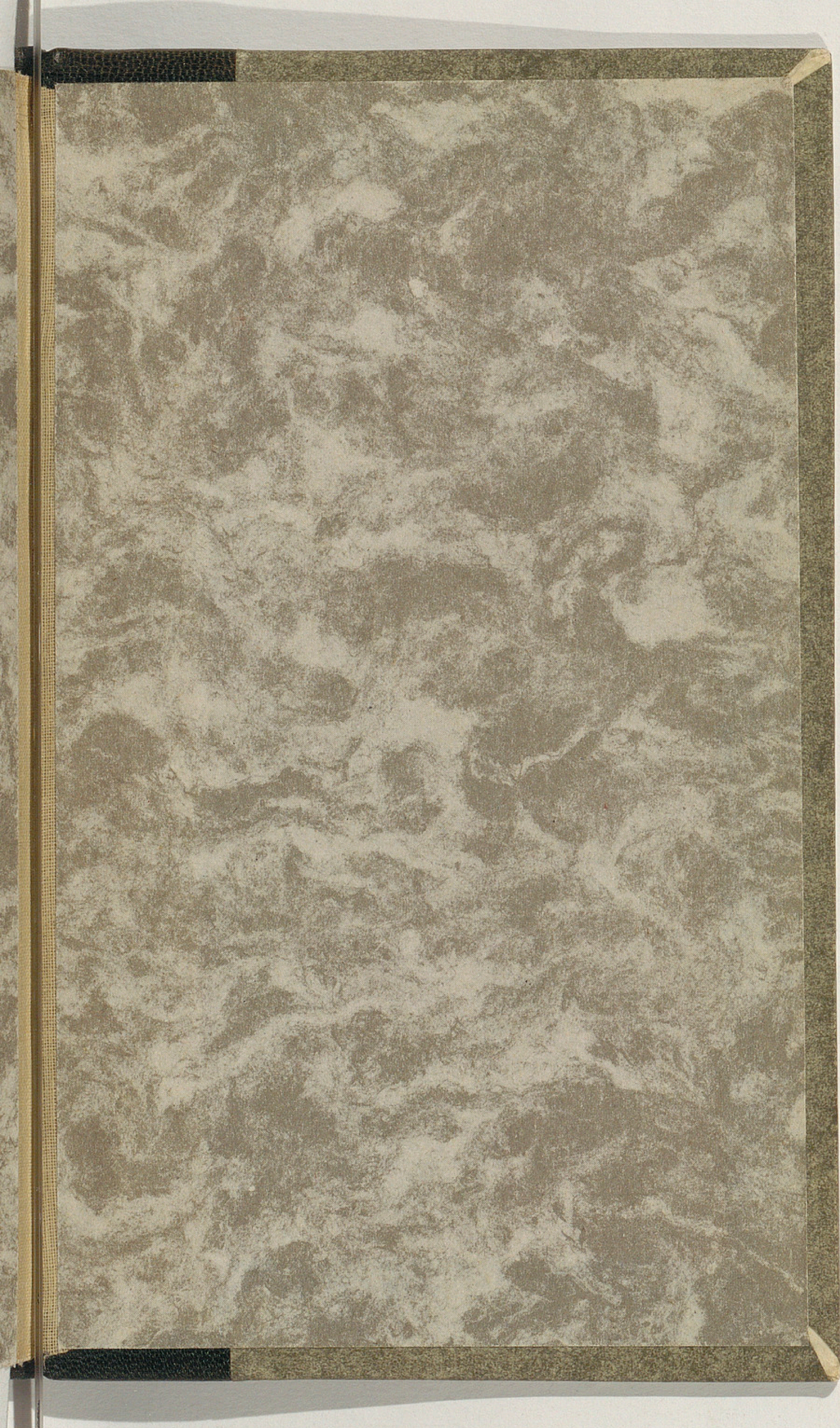
emancipation de la femme 151

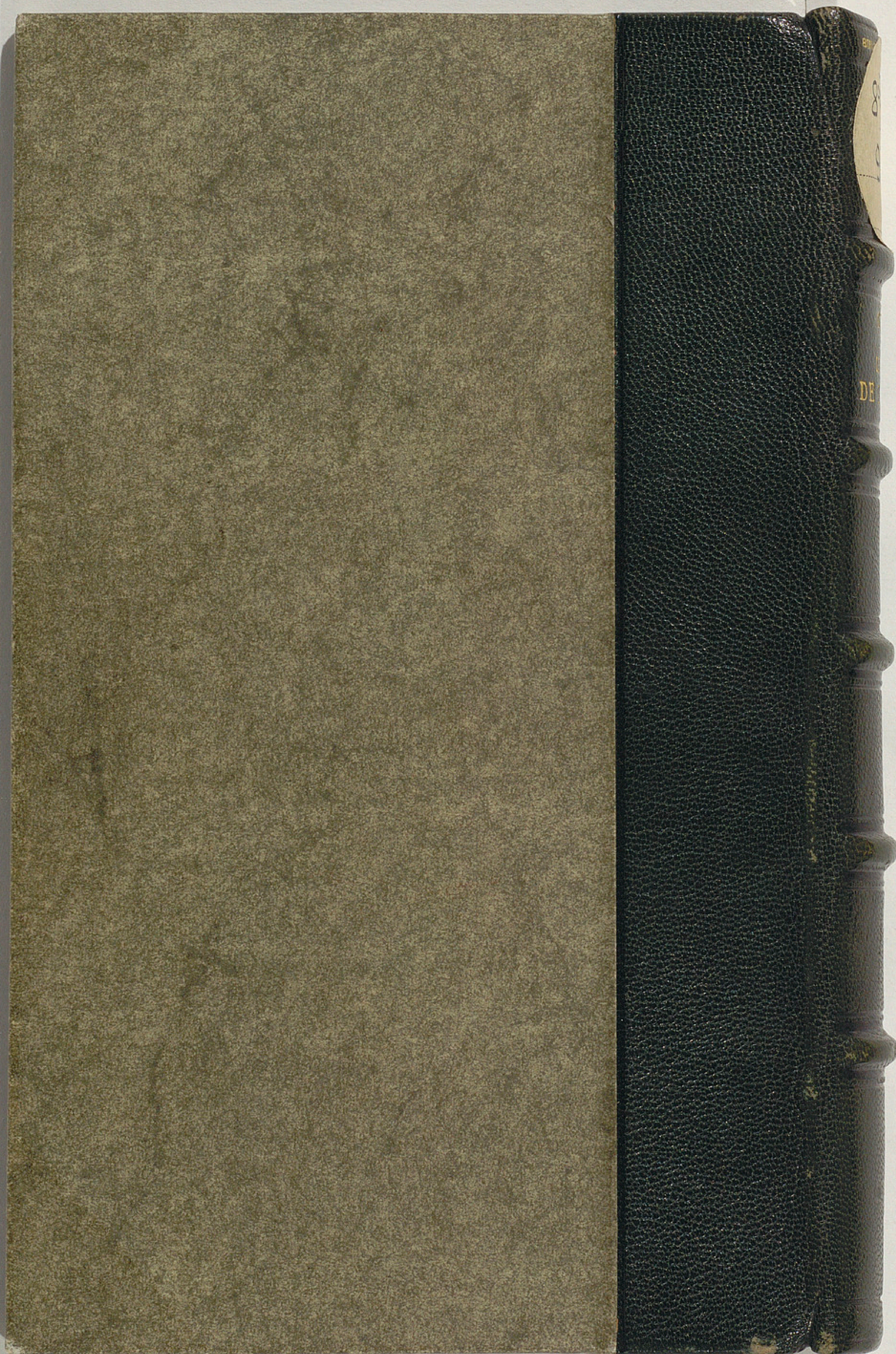
237 universalisme des philoso

Renan — la revolution

278 Conception pessimiste de la v






DE